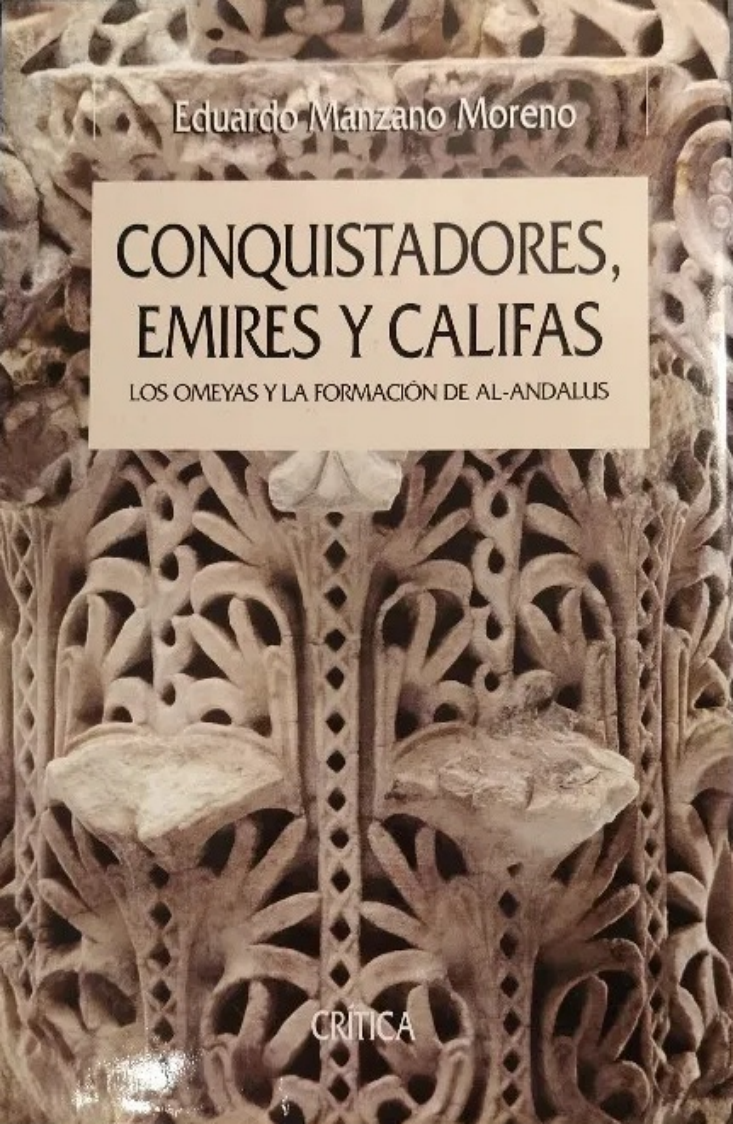


Eduardo Manzano Moreno

CONQUISTADORES, EMIRES Y CALIFAS

LOS OMEYAS Y LA FORMACIÓN DE AL-ANDALUS

CRÍTICA

EDUARDO MANZANO MORENO

CONQUISTADORES, EMIRES Y CALIFAS

LOS OMEYAS Y LA FORMACIÓN DE AL-ANDALUS

CRÍTICA
BARCELONA

Creative Commons

Diseño de la cubierta: Joan Batallé
Ilustración de la cubierta: Conjunto arqueológico de Madinat Al-Zahra
Mapas: © Estudi Farrés
Realización: Àtona, S.L.

© 2006, Eduardo Manzano
© 2006 de la edición castellana para España y América:
CRÍTICA, S.L., Diagonal, 662-664, 08034, Barcelona

e-mail:editorial@ed-critica.es
http://www.ed-critica.es

ISBN: 84-8432-674-8
Depósito legal: M. 9.525-2006
Impreso en España
2006.—Brosmac, S.L., Polígono Industrial I, calle C, Móstoles (Madrid)

A la memoria de mi padre

INTRODUCCIÓN

Cuando en el año 711 Hispania fue conquistada por los árabes, un califa perteneciente a la dinastía de los Omeyas gobernaba en Damasco. Más de trescientos años después, en el año 1031, un lejano descendiente de ese califa era expulsado de Córdoba con la prohibición expresa de volver a poner un pie en la ciudad. Se ponía así fin al dominio de una familia que había forjado un extenso imperio entre los siglos VII y VIII, y que, cuando fue despojada del califato, pudo encontrar refugio en uno de sus territorios más remotos. No son, desde luego, muchas las dinastías que pueden exhibir una historia de permanencia en el poder tan larga y continuada.

Y es que los Omeyas fueron siempre supervivientes natos. En su ciudad de origen, La Meca, los ancestros del linaje no prestaron al principio mucha atención al mensaje que un lejano pariente, el profeta Mahoma, comenzó a predicar en las primeras décadas del siglo VII. Llegaron incluso a combatirle al pensar que su alta posición podía verse amenazada por la revelación que dio vida a la religión que hoy conocemos como islam. Cuando, tras largos avatares, Mahoma consiguió imponer su autoridad política y religiosa sobre la mayor parte de las poblaciones árabes, la suerte del linaje que había abanderado la oposición contra él pareció estar sellada. No ocurrió así. Sus miembros acabaron por hacerse con la herencia dejada por el Profeta, desplazando a otras gentes, tal vez con más derechos morales que ellos, pero dotados de menos habilidad y poder. Los Omeyas se convirtieron así en califas del naciente imperio creado en el Próximo Oriente por las primeras conquistas árabes. Durante casi noventa años consolida-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ron ese imperio y lo extendieron desde el Indo hasta el océano Atlántico, protagonizando una de las expansiones militares más rápidas que ha conocido la historia.

En el año 750, que se correspondió con el 132 de la era islámica, los califas omeyas fueron derrocados por la familia rival de los ʿAbbāsíes. Los miembros del linaje fueron exterminados de forma implacable y de nuevo pareció que su protagonismo histórico había llegado a su fin. Sorprendentemente, uno de sus vástagos, ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿawiya, consiguió escapar de la carnicería sufrida por el resto de su familia y, pese a tener puesto precio a su cabeza, llegó al extremo más occidental del Imperio árabe. En ese territorio, al-Andalus, conquistado cuatro décadas antes, logró hacerse proclamar emir. Sus sucesores se mantuvieron en el poder durante casi tres siglos, algo inédito en un país que hasta entonces no había conocido una dinastía tan estable. En su última etapa llegaron incluso a asumir el título de califas, reclamando así la dirección espiritual de toda la comunidad musulmana.

Los avatares de esta tenaz dinastía en al-Andalus vertebran el contenido de esta obra. Bajo los califas omeyas de Damasco este territorio fue conquistado, y bajo sus descendientes, convertidos en emires de esta lejana provincia de su antiguo imperio, la sociedad andalusí adquirió su indeleble carácter árabe e islámico. Los conquistadores, los emires y los califas de al-Andalus son pues el hilo conductor de estas páginas, cuyo objetivo es explicar algo que el súbito impacto de la conquista árabe de Hispania no permite entender por completo: cómo se conformaron en esos tres primeros siglos los cambios sociales que acabaron por hacer irreconocible el legado del antiguo reino visigodo.

Explicar este largo proceso ha sido una empresa muy ardua. Como le ocurre al protagonista de cierto cuento popular sirio que se adentra por el Camino Sin Retorno y se ve inmerso en diversas aventuras que se engarzan entre sí sin solución de continuidad, esta obra es también el resultado de búsquedas sin posibilidad de vuelta atrás. Los problemas históricos han ido surgiendo en sus páginas y para solucionar cada uno de ellos ha sido necesario ir en pos de otros en una cadena que, por momentos, parecía no tener fin. La lejana idea inicial de la que parten estas páginas era hacer un estudio sobre militares e inspectores fiscales en al-Andalus o, lo que es lo mismo, sobre la organización del ejército y la tributación durante el período de los Omeyas. Aunque parezca difícil de creer, se trata de temas muy interesantes y además muy

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

relacionados. En sociedades como la andalusí, los ejércitos tenían que ser pagados de alguna manera y para ello los súbditos tenían que ser esquilmados de forma sistemática. Uno de los métodos para lograrlo era emplear a ese ejército en la tarea de recordar a las gentes que cada cierto tiempo tenían una cita con el recaudador fiscal. Sabemos que un ejército, que llegó a al-Andalus desde Siria tres décadas después de la conquista, se dispersó por todo su territorio para cumplir esa tarea. Pero no está tan claro qué había ocurrido con sus predecesores, esto es, los conquistadores que en el año 711 habían protagonizado la fulminante destrucción del reino visigodo.

Para entender este problema es necesario sumergirse en las fuentes árabes que relatan la conquista. Leer estas fuentes una detrás de otra es una experiencia algo frustrante. Aunque los relatos que narran la llegada de los conquistadores son relativamente abundantes, el problema reside en que casi todos ellos parecen decir lo mismo, pero contado de forma distinta o incluso contradictoria. Para un crítico posmoderno son un auténtico tesoro, ya que convierten el devenir histórico en una mera narración; para un historiador, en cambio, son una pesadilla, dado que tras su ropaje narrativo apenas es posible espigar interpretaciones coherentes. Puesto que además muchos de estos relatos están incluidos en compilaciones que se realizaron varios siglos después de la conquista, su estudio plantea un problema añadido: saber de dónde habían tomado esos compiladores sus textos. El asunto no es baladí, porque estas gentes usaban a veces compilaciones de compilaciones que eran, a su vez, refundiciones de textos diversos. En estos textos quedan por lo tanto párrafos y frases que, como si de estratos geológicos se tratara, dan fe de la existencia de fuentes más antiguas, en la actualidad perdidas, pero que fueron copiadas por estos compiladores para redactar los relatos de la conquista con los que los historiadores contemporáneos tenemos que apañárnoslas para intentar describir cómo se produjo ese trascendental suceso.

Un estudio detallado, palabra por palabra, de estos relatos permite encontrar los estratos más antiguos: textos de fuentes relativamente tempranas que fueron incluidos en las compilaciones más tardías. Es posible así demostrar que una parte de los relatos que los historiadores hemos venido utilizando para describir la conquista árabe proceden originariamente de juristas musulmanes que vivieron en las primeras décadas del siglo IX (que se corresponde *grosso modo* con el segundo

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de la era islámica); la otra parte fue compuesta por cronistas que vivieron en plena época califal, en el siglo X, y que a veces utilizaron estos relatos previos readaptándolos. Transcurridos cien o doscientos años desde la conquista, estas gentes volvían la vista atrás sobre ese momento porque estaban muy interesadas en justificar en esa época gloriosa situaciones con las que ellas convivían todos los días. Esos intereses, sin embargo, no eran los mismos entre todos ellos y eso explica las contradicciones en las que incurrieron sus relatos. Esta constatación es muy importante y permite dar una interpretación satisfactoria a un tema muy complejo, tal y como se verá en la primera parte de esta obra.

Problemas como entender la conquista árabe del 711 son arduos, pero concretos y reconocibles. Otros también son arduos, pero muy abstractos y, en ocasiones, hasta algo abstrusos. Pero no por ello menos importantes. Hace unas décadas era algo muy común plantearse cómo podía definirse una determinada sociedad; si dominaban en ella las relaciones de producción basadas en el trabajo de los esclavos, de los siervos sometidos a señores feudales o de hombres «libres» que entregaban en forma de tributo el excedente de cuanto producían. Las polémicas sobre los conceptos que se utilizaban para describir estas realidades eran en ocasiones agrias, y dictaminar si esta o aquella sociedad era o no *feudal* suscitaba controversias apasionadas. En nuestros días este tipo de debates están casi olvidados. En parte, es posible que lo mal planteados que estaban a veces provocara un comprensible hartazgo ante tanta discusión estéril. Reducido a una obsesión por adjudicar determinada etiqueta a una formación social, o a definir los «estados» por los que todas las sociedades humanas habrían de pasar de forma ineludible, el conocimiento histórico se convertía en un mero ejercicio de nominalismo, cuando no en algo mucho peor. Como suele ser muy común, el péndulo ha oscilado ahora hacia el extremo opuesto. Hoy día no faltan los historiadores que se confiesan alérgicos a cualquier interpretación teórica, por leve que ésta sea, mientras que conceptos y enfoques supuestamente novedosos, pero de una banalidad pasmosa, se elevan a la categoría de llaves del conocimiento universal. Parecería así que en la revisión, sin duda necesaria, de los excesos pasados se han arrinconado conceptos que han demostrado ser muy útiles para explicar el cambio social, se ha perdido densidad en las explicaciones históricas y se ha abandonado, en aras de una rancia

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

modernidad, esa amplitud de miras que distingue al historiador del simple memorialista o del vacuo disquisidor.

Por fortuna, el campo de estudios sobre al-Andalus ha demostrado en este, como en otros muchos aspectos, una vitalidad que se echa en falta en otras disciplinas. Importantes y brillantes aportaciones de diversos autores han tratado de definir en los últimos años qué tipo de sociedad fue la que emergió en el territorio conquistado por los árabes en el año 711, y sobre todo cómo funcionaba su lógica interna. Ideas tales como «sociedad tributaria» o «formación social islámica» han permitido que al-Andalus dejara de ser ese aparente caos de sucesos protagonizados por gentes con incomprensibles nombres, para convertirse en un ámbito accesible al conocimiento histórico. Gracias a estos conceptos y a su desarrollo por parte de algunos historiadores ha sido posible explicar aspectos de esa sociedad que antes no se acababan de entender. Es por ello por lo que otro de los jalones que han marcado la elaboración de este libro ha sido tomar estas ideas como punto de referencia para profundizar en ellas, pero también para poner en tela de juicio algunos planteamientos que no me parecen del todo convincentes. El armazón que sustenta esta obra no existiría, pues, sin las propuestas teóricas de otros colegas con las que siempre ha existido un diálogo creo que fructífero.

En las páginas de este libro he pretendido que ese armazón esté presente, aunque no siempre sea visible. En historia, las interpretaciones teóricas más acartonadas ofrecen una foto fija —lo que algunos llaman «un modelo»— de la realidad que intentan describir; las más aprovechables, en cambio, son las que ofrecen las claves para entender el desarrollo de esa realidad a lo largo del tiempo. A mí me parece erróneo pensar que la conquista árabe alumbrara de la noche a la mañana un nuevo «modelo» social que se mantuvo intacto en al-Andalus durante ocho siglos. Más bien todo apunta a pensar que la formación de esa sociedad fue un proceso muy complejo que requirió mucho tiempo y una fuerte relación entre conquistadores y población indígena. Aquéllos no fueron nunca engullidos por ésta, pero esa población tampoco desapareció de forma súbita.

Entender este complejísimo proceso no es algo que pueda ser despachado en esos términos de «blanco o negro» a los que tan aficionados somos a veces los historiadores. Es por ello por lo que no me parece correcto plantear el problema de la conquista árabe en términos

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de «continuidad» o «ruptura», como muchas veces se ha venido haciendo en los últimos años. Para los «continuistas» la llegada de los conquistadores apenas afectó a la sociedad indígena y supuso un mero barniz aplicado sobre la esencia histórica hispana de los pobladores de la península Ibérica. Los «rupturistas», por su parte, entienden el año 711 como una cesura histórica, que supuso la aparición de una sociedad completamente distinta sobre las ruinas del antiguo orden visigodo. Aunque totalmente antagónicas en sus planteamientos, ambas visiones comparten una concepción muy esquemática de los procesos históricos y optan por inundar de trazos gruesos lo que debería ser una explicación muy matizada de lo que sin duda alguna fueron unos fenómenos muy complejos.

Los muchos y variados temas que se desarrollan en las páginas de este libro intentan, precisamente, ofrecer esa riqueza de matices y esa dosis de comprensión dialéctica que tan necesaria parece para abordar el problema de la formación de la sociedad andalusí. Cada uno de ellos es también una tesela del complicado mosaico que fue al-Andalus en sus primeros siglos. Una tras otra estas teselas forman una imagen que he pretendido sea comprensible en su conjunto. De ahí que en este libro se aborden temas tan diversos como el despliegue de los ejércitos por el territorio, las formas que adquirió la ocupación de la tierra, el papel de la moneda, el ejercicio del poder político o, en fin, los elementos ideológicos del orden que acabó prevaleciendo en al-Andalus. Todos ellos, y otros que se tratan de forma también pormenorizada, son temas muy complicados, con amplias ramificaciones y consecuencias, pero tienen en común el contribuir a dar forma al amplio mosaico que irá descubriendo el lector en estas páginas.

En el desarrollo de cada uno de estos temas he elegido una ordenación que puede calificarse de muy tradicional. Las tres partes en que se divide la obra son hitos que aparecen hasta en los más elementales libros de texto: la conquista, el período de los emires omeyas y, finalmente, el que se inicia cuando éstos asumieron el título califal. Esta división tan poco innovadora es fruto de una elección muy consciente. Busca resaltar algo que debería ser obvio, pero que a veces no lo es tanto: en los más de trescientos años transcurridos entre el momento de la conquista y el fin de la dinastía Omeya se produjeron en al-Andalus cambios trascendentales que no tuvieron, sin embargo, ritmos idénticos. Algunos se produjeron con relativa rapidez, otros tardaron

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mucho más tiempo en cristalizar. La insistencia en que estos cambios fueron el resultado de procesos y que su resultado final no estaba ni mucho menos asegurado en el momento en que se produjo la conquista es una de las razones que explican lo voluminoso de este libro.

Subrayar la importancia de la cronología supone también adoptar un punto de vista crítico hacia ciertas maneras de escribir la historia de las sociedades musulmanas. Leyéndolas, a veces el lector tiene la impresión de que sus autores piensan que el tiempo no pasa por ellas; personajes y fechas cambian, pero la realidad se mantiene estancada. La omnipresencia de una religión inmutable y la permanencia de unas estructuras sociales con aparente vocación de eternidad configuran un discurso reñido con la idea de cambio y lastrado por una interpretación histórica que es siempre igual a sí misma. En sus versiones más extremas, esta forma de concebir la historia llega a proponer que realidades de las sociedades musulmanas actuales pueden servir para explicar las circunstancias que rodearon a las gentes que vivieron hace más de mil años por el mero hecho de que en ambos casos el islam es la religión dominante o de que esas sociedades comparten el apelativo de «árabes». Aspectos anecdóticos se toman como síntomas de inmutabilidad social, y la persistencia de referencias culturales o religiosas como prueba de que las transformaciones sólo han afectado a esas partes del mundo que, casualmente, se han erigido en dominadoras coloniales de esos «pueblos sin historia» o «con muy poca historia» que habitan el resto del planeta. Negar toda proyección histórica a esos pueblos ha sido una de las formas más sutiles que ha encontrado el imperialismo para justificar su dominio, y resulta desconcertante, cuando no descorazonador, comprobar que ese mismo enfoque se emplea desde interpretaciones que pretenden ser progresistas.

Una de las formas de romper con este esencialismo es haciendo hincapié en las fechas, entendidas no como números que se sueltan aquí y allá en medio de un texto, sino como jalones por los que transitan procesos de cambio. El país que encontró el primer emir omeya a mediados del siglo VIII era muy distinto al que conocieron sus nietos, por no hablar de las transformaciones que se aprecian por doquier en plena época califal. Pretender que todo este período es un magma indiferenciado que no se distingue mucho de, pongamos por ejemplo, las sociedades norteafricanas actuales es hacerle un flaco favor a la conciencia histórica de unas colectividades a las que se quiere presen-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tar como ahogadas en el pozo sin fondo de un pasado eterno. Al construir este libro sobre tres partes diferenciadas cronológicamente, he intentado rehuir estas concepciones e insistir en que la sociedad andalusí —como cualquier otra sociedad musulmana— alumbró procesos de cambio parangonables a los que se documentan en cualquier otra latitud.

Hoy día es posible estudiar esos cambios gracias al enorme desarrollo de los estudios sobre al-Andalus en las tres últimas décadas. En estos años se ha producido un auténtico aluvión de trabajos sobre aspectos y detalles que hasta ahora eran poco conocidos. Lo más estimulante de estos avances es que se han realizado desde disciplinas tan dispares como son la filología, la arqueología, la numismática, la historia social, la historia del derecho o de la ciencia. El resultado es un enorme caudal de datos inéditos, un panorama de informaciones históricas realmente excepcional disperso en una abundantísima y variada bibliografía. Nuevas fuentes editadas, sistematizaciones de otras conocidas desde hace tiempo, o aportaciones que provienen de excavaciones, estudios sobre moneda o análisis de restos monumentales dan muestra del gran salto historiográfico que se ha producido en este campo, tradicionalmente marginado dentro del medievalismo español y europeo. Una de las mayores satisfacciones que ha supuesto la elaboración de esta obra ha sido bucear entre textos, cerámicas, castillos, restos arqueológicos o monedas, y comprobar que sus respectivos registros pueden llegar a armonizarse ante preguntas comunes.

Hace veinte años esto hubiera sido imposible. Los textos cronísticos dominaban la labor del historiador y todo lo restante, cuando existía, era subsidiario. En nuestros días, en cambio, un fragmento de cerámica puede decirnos mucho sobre las gentes que lo fabricaron, usaron o distribuyeron. Esas gentes vivían en poblaciones o castillos que a veces son citados en los textos y que en algunos casos han sido excavados o prospectados, arrojando materiales que ofrecen fragmentos de realidad ausentes en los secos relatos cronísticos. Entre estos materiales es muy frecuente la aparición de monedas que, según las épocas, circularon en mayor o menor número o tuvieron mayor o menor contenido en metal precioso. En ellas estaban inscritos los nombres de esos emires o califas que protagonizan los relatos de unos cronistas que, a su vez, estaban inmersos en unas relaciones sociales que les llevaron a escribir sus textos de una determinada forma.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Para entender una sociedad tan compleja como la andalusí es preciso conocer aspectos que, lejos de ser anecdóticos, ayudan a retratarla con mayor nitidez. Así, comprender los rasgos del habla de las gentes de al-Andalus no es una mera curiosidad filológica, sino un claro indicador de su progresiva arabización y de la creación de un espacio socialmente homogéneo; el desarrollo cultural y científico es una muestra de que sus clases dirigentes proponían elaboradas demandas que fueron satisfechas por poetas, astrólogos, médicos o matemáticos; la existencia de espacios monumentales atestigua, en fin, la ordenación y diversificación de unos procesos de trabajo en los que intervenían artesanos especializados y materias primas acarreadas a veces desde grandes distancias. Estos y otros muchos temas han sido tratados en una frondosa bibliografía sin la cual este estudio tampoco habría podido ver la luz.

En esa bibliografía reciente, sin embargo, está muy presente una interpretación muy extendida y que este libro no comparte: la idea de que al-Andalus fue una sociedad tribal formada por contingentes clánicos árabes y bereberes llegados en el momento de la conquista o poco después de ésta. Esta visión tiene su origen en una espléndida monografía escrita por el medievalista francés Pierre Guichard a mediados de la década de 1970, convertida con todo merecimiento en un clásico y cuyas tesis han sido desarrolladas desde entonces en gran número de estudios de este y otros autores. El valor historiográfico de estas aportaciones ha sido enorme, y su importancia en el desarrollo de los estudios sobre al-Andalus, inestimable. Es por ello por lo que, aunque no comparta en absoluto sus presupuestos, he procurado siempre tenerlas en cuenta y citarlas con el respeto que el trabajo de sus autores merece. Con todo, la notable coherencia y el buen hacer de los investigadores que la han defendido, no garantizan la validez de una hipótesis que, tal vez, se ha generalizado obviando muchas de las dificultades que plantea.

En aspectos concretos como la interpretación de las fuentes cronísticas o las formas de asentamiento de los conquistadores estas dificultades son, como se verá, más que evidentes. Pero de un modo más genérico, aceptar que la conquista del 711 supuso una inmigración masiva de clanes, y que en la sociedad andalusí preponderaban las estructuras tribales es algo que suscita muchos problemas. La idea propone una enorme brecha entre una sociedad poco jerarquizada, basada

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

en los vínculos de parentesco con vocación igualitaria, y una especie de superestructura totalmente ajena a ella en la que el poder tiende a ser muy fuerte, mantiene un estrecho orden jerárquico e incentiva un ordenamiento ideológico y jurídico de una asombrosa complejidad. Se conciben así dos mundos distintos, dos esferas que apenas se rozan entre sí, como si pudieran existir de manera independiente: por un lado, un aparato con burocracia, moneda o ejércitos que nada tienen que envidiar a las formaciones políticas más poderosas de la época, y por otro, una «base social», cuya estructura sería más propia de poblaciones marginales que de las integradas en un orden político tan complejo.

En mi opinión, este tipo de contradicciones no se dan en la historia. Sociedades tribales dan lugar a estados tribales, a relaciones sociales tribales, o a culturas tribales. Sociedades más complejas y desiguales dan lugar a construcciones como el Imperio árabe nacido de las primeras conquistas, o al dominio de los Omeyas en al-Andalus. Ni uno ni otro se hubieran podido mantener mucho tiempo ni desarrollar sus potentes aparatos de poder de haberse sustentado en una base social endeble o contradictoria con el orden que representaban. Obviamente, es posible que existieran grupos asentados en regiones excéntricas que vivían de espaldas a ese orden y en cuya organización interna podían predominar formas de articulación social distintas de las que ese orden encarnaba. Pero conviene no tomar esas partes marginales por el todo. De la misma manera que el Imperio romano fue una creación de su clase senatorial, de sus legiones o de su organización administrativa, y no de las poblaciones indómitas que habitaban en sus territorios más agrestes y excéntricos, la formación de al-Andalus se debió a la conquista militar de un imperio, cuya clase rectora estaba imbuida de una fuerte conciencia de sus orígenes. Sin esa clase rectora, la antigua Hispania no se hubiera convertido nunca en al-Andalus, no hubiera podido ser gobernada desde una lejana metrópoli y no se hubiera consolidado la eficaz maquinaria política e ideológica que manejaron tanto los Omeyas, como la clase que sustentaba su poder.

Frente a la idea de que al-Andalus se configuró como una sociedad tribal, en la que los conquistadores llegaron mayoritariamente agrupados en grandes conjuntos clánicos como si de una *Völkerwanderung* se tratara, en esta obra se plantea una tesis radicalmente opuesta: tanto la conquista del año 711 como las posteriores oleadas árabes que llegaron a la península fueron protagonizadas por ejércitos de un imperio

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

centralizado, que estaban bien organizados y en los que primaban férreas jerarquías sociales. El pasado tribal de estas poblaciones árabes se había disuelto en la vorágine de las grandes conquistas, quedando relegado a una retórica que hacía de ese pasado tribal una expresión de etnicidad que justificaba el dominio de los árabes sobre las poblaciones conquistadas. La «arabidad» de unos conquistadores que se consideraban portaestandartes de un nuevo mensaje religioso que aseguraba la salvación de los hombres fue lo que les otorgó una fuerte cohesión, acentuada por el hecho de saberse los dueños de un inmenso imperio. Obviamente, la retórica y la supremacía militar no bastaban para instaurar un control duradero en un territorio como al-Andalus, y por ello los pactos con la aristocracia autóctona fueron tan importantes: aseguraron a las altas jerarquías militares árabes un entendimiento con la clase dominante que controlaba el territorio. Sin ese entendimiento y sin las diversas modalidades de integración que permitieron a la aristocracia autóctona acomodarse al orden social encarnado por los conquistadores no hubiera sido posible la consolidación de la conquista.

Ese orden social, además, tuvo siempre como referencia un poder político fuerte y centralizado que, en el caso de al-Andalus y tras la desintegración del califato de Damasco, tuvo su expresión en el emirato de los Omeyas de Córdoba. Como valedores de ese orden social y de los elementos ideológicos a él asociados, los descendientes de los antiguos califas pudieron instaurar una autoridad que pretendió ser una continuación de la obra de sus ancestros. Sin embargo, ese poder tuvo también que hacer frente a las situaciones que había producido la conquista, lo que provocó tanto una serie de rebeliones que tuvieron que ser combatidas, como un rearme ideológico que llegó a su culminación cuando los Omeyas de al-Andalus adoptaron el título de califas.

En ninguno de estos procesos se constata influencia alguna de un supuesto «tribalismo» preponderante entre los conquistadores. Es muy posible que algunos grupos bereberes que habían participado en la conquista en calidad de tropas auxiliares sí que estuvieran encuadrados en tribus. Pero por muy grande que fuera su número o por muy fuerte que fuera su cohesión, el papel de estos grupos no dejó de ser nunca marginal: por una parte, sus estructuras tribales se debilitaron rápidamente con el paso del tiempo y, por otra, su influencia en la articulación social de al-Andalus fue prácticamente nula. Todo indica

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

que pronto perdieron su lengua en favor del árabe y que, al contrario de lo que ocurrió entre las poblaciones bereberes del norte de África, su islamización acabó siendo bastante homogénea, lo que muestra su integración en el orden social andalusí.

Considerar al-Andalus como una sociedad en la que el poder político era fuerte, en la que el control social de las clases dominantes (aliadas, integradas u hostiles a ese poder) era intenso, y en la que los elementos ideológicos jugaron un importante papel de legitimación, supone también proponer que algunas de las concepciones hasta ahora vigentes deberían ser ampliamente revisadas. Así, por ejemplo, la idea de que la sociedad andalusí fue un heterogéneo mosaico de clanes desperdigados ha dado lugar a una visión de ella algo idealizada. Ello se comprueba, por ejemplo, en que de un tiempo a esta parte se ha popularizado una desafortunada forma de referirse a la conquista cristiana de los enclaves andalusíes, que es etiquetada como la «conquista feudal», que trajo consigo la «llegada de los feudales» a esos lugares. Estos feudales habrían impuesto su cruel dominio sobre unas sorprendidas comunidades andalusíes desconocedoras de lo que significaba la palabra «explotación» e inmersas hasta esa fecha en unas relaciones sociales de cariz igualitario. Con la laboriosidad reflejada en sus campos de regadío y la piedad religiosa como única meta de sus apacibles existencias, los campesinos andalusíes habrían visto desbaratados sus idílicos modos de vida ante la llegada de caballeros, monjes y monarcas feudales ávidos de extender el dominio que ya ejercían sobre sus propios siervos en las desdichadas tierras del norte.

Aunque tal vez esta descripción sea algo caricaturesca —¡pero en absoluto inexacta!—, lo cierto es que en las últimas décadas se ha instalado una imagen bastante maniquea, que tiende a contraponer unos rasgos innecesariamente amables hacia todo lo que tiene que ver con al-Andalus, mientras que acentúa los caracteres sombríos del dominio cristiano identificado con «los feudales». Esta visión tiene mucho que ver con la reivindicación que algunas corrientes de pensamiento han tratado de hacer de al-Andalus como ámbito hacia el que se canalizan las simpatías opuestas a sus enemigos cristianos, con los cuales tradicionalmente se ha identificado el pensamiento más conservador en nuestro país. Estas simpatías han creado un al-Andalus poco menos que paradisíaco y sobre el que se han proyectado tópicos tan en boga como «la convivencia de culturas», «la tolerancia» o «el esplendor de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sus creaciones culturales y artísticas». Esta visión romántica se ha visto además alimentada por los nuevos retos que plantean las realidades multiculturales de nuestras sociedades contemporáneas. En la búsqueda de referentes históricos para estas situaciones, el período andalusí se ha presentado como un espejo en el que se reflejan un conjunto de aspiraciones sin duda bienintencionadas, pero en última instancia algo falaces, cuando no interesadas.

No parece que tal sea el camino correcto. Espigar aquí y allá elementos diversos para crear visiones tópicas sólo sirve para alimentar retóricas fácilmente manipulables. Alguien tan poco sospechoso de albergar sentimientos de hermandad universal como el general Franco gustaba de definir su rebelión militar como una «cruzada», pero no tenía empacho alguno en referirse a los tiempos en que en «el suelo patrio» habían coexistido mezquitas y sinagogas bajo la tutela *tolerante* del estado cristiano, si lo que intentaba era justificar la presencia de regulares marroquíes entre sus tropas. Como partes integrantes de un discurso político las identidades y las afinidades especulares en historia pueden servir para justificar prácticamente cualquier cosa, dependiendo de quién decida el prisma que se emplea. Ésa es la razón por la que bajo su aparente bondad, tales visiones encierran más de una trampa en su interior, lo que las convierte no sólo en fácilmente rebatibles, sino también en formas de propaganda que sirven a intereses no siempre altruistas precisamente.

Por desgracia, y frente a esta visión idealizada de al-Andalus, en los últimos tiempos está surgiendo una incalificable reacción conservadora que apunta contra este ámbito considerándolo como un mero accidente histórico, un capítulo marginal de la «historia de España», felizmente acabado gracias a la labor de los «reconquistadores». No se trata, desde luego, de una idea nueva. El pensamiento reaccionario lleva generaciones enteras insistiendo en que «el árabe», «el moro» o «el infiel» ha sido el enemigo de la «nación española» desde los tiempos de la conquista, cuando su presencia extraña supuso la prueba suprema para su voluntad de resistencia frente a tan adverso avatar. Lo que sí son nuevas, en cambio, son las circunstancias. Los miedos que provoca el creciente multiculturalismo o los horrores causados por el terrorismo islamista han alimentado esta enardecida vuelta a la ideología de «reconquista» que parecía definitivamente arrinconada. Sus promotores son historiadores, publicistas y amargos políticos que re-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

toman el viejo juego de los espejos históricos para tratar de convencer a quien se deje de que las realidades actuales son idénticas a las que tuvieron que enfrentarse «nuestros ancestros» en la Edad Media. Utilizando las mismas búsquedas de identidades que ellos mismos critican cuando son otros los que las emplean, estos ideólogos de la nueva barbarie saltan sobre los siglos con una ligereza pasmosa, que haría sonreír por lo que tiene de ignorancia si no fuera por el hecho de que el mensaje que transmiten hiela la sangre.

De esta forma, y si las visiones idealizadas de al-Andalus exasperan por lo que tienen de ingenuas y no tan ingenuas evocaciones de una realidad inexistente, los viejos fantasmas invocadores de la Reconquista insisten en la necesidad de un rearme ideológico, cuyas funestas consecuencias conocemos bien por experiencias pasadas y presentes. La vigencia de estos viejos fantasmas es sin duda sorprendente, pero es un hecho bien conocido que a sus promotores la historia sólo les sirve como arsenal de donde extraer argumentos para defender sus intereses y dinamitar todo cuanto pueda parecerles que los agrede. Posiblemente seguirán haciéndolo durante mucho tiempo, precisamente porque es en su reiteración donde estos ideólogos buscan encontrar la razón de la que sus argumentos carecen.

Frente a tanta confusión, este libro sólo pretende aportar conocimiento histórico. Puede parecer un objetivo modesto, pero no por ello menos necesario. En sus páginas, espero, el lector no encontrará motivos ni para la denigración, ni para la sublimación del pasado andalusí. Como ya ha quedado dicho, son mendaces los intentos de crear identidades y contra-identidades en ese pasado, y no me parece que las simpatías que uno puede albergar hacia la suerte de pueblos tradicionalmente oprimidos deban expresarse mediante una visión amable de la historia andalusí. Frente a lo que sostienen los maestros del juego de los espejos históricos, no creo que describir el impulso que los Omeyas dieron a la literatura o la ciencia haga mejores a los musulmanes que viven en el siglo XXI, como también me parece absurdo pretender que sus episodios de violencia o barbarie hagan peores a unas poblaciones que, por fortuna para ellas, tienen que vivir en unos tiempos y circunstancias que nada tienen que ver con las de hace mil años.

Desde este punto de vista, al-Andalus no pertenece a la «nación árabe», como algunos teóricos de esta ideología vienen insistiendo

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

machaconamente con el aplauso de quienes tal vez deberían saber mejor lo que se traen entre manos, ni es la contra-identidad islámica sobre la que se forjó la «nación española», como los defensores de las esencias patrias intentan irresponsablemente hacernos creer en estos tiempos de mezcla de culturas. Simplemente se trata de un ámbito histórico a la espera de ser reclamado por todos aquellos que pretendan tener una conciencia crítica del pasado. Desde este punto de vista, sigo creyendo que el estudio de la historia, desprovisto de falsas atribuciones y de engañosas utilidades para el presente, es un conocimiento transformador. En él no hay ni espejos, ni identidades; simplemente hay mudanza. Conocer esa mudanza y ser conscientes de ella es lo que nos ha hecho lo que somos y lo que esperamos poder llegar a ser.

No creo necesario citar a todas y cada una de las personas con las que he contraído una deuda de gratitud en la larga elaboración de esta obra. Sería largo, tedioso y de escaso interés para el lector. Sí que quiero, sin embargo, dejar constancia de que he tenido la inmensa fortuna de poder discutir muchos de los temas que en él se explican con colegas arabistas, arqueólogos, numísmatas o historiadores. A veces han tenido la paciencia no sólo de escucharme, sino también de ofrecerme su generosa hospitalidad; en ocasiones encuentros casuales han derivado en discusiones memorables; en otros casos, en fin, sus amables invitaciones a congresos o mesas redondas me han permitido conocer de primera mano problemas con los que estaba poco familiarizado. No sé si habré sido capaz de haber asimilado bien todos estos intercambios de ideas. En todo caso espero que estos colegas puedan ver su impronta en las posibles virtudes de esta obra; sus inevitables defectos sólo serán muestras de mi escasa capacidad de comprenderles.

En los últimos años, la elaboración de este libro ha ido paralela a mi participación en un proyecto de investigación que con el título «Madīnat al-Zahrā': representación y proyección del poder califal a través del registro material y textual» ha obtenido financiación pública.* Sin este proyecto este libro no hubiera adquirido la forma con la que aquí se presenta. He tenido el privilegio de trabajar en el seno de un equipo compuesto por algunos de los mejores arqueólogos, numísmatas, arabistas e historiadores especializados en el estudio de al-An-

* Refs. BHA2002-04101-C02-01 y PB98-0667-C02-02.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Otra peculiaridad es la de los nombres. El nombre árabe de cualquier persona está compuesto por una serie de partes. La primera, el *ism*, es el nombre personal. A veces procede de raíces árabes como ocurre con el más común de todos ellos, Muḥammad, que es el nombre del Profeta y en castellano ha dado Mahoma. Otros como Ḥasan, ʿAmr o ʿUmar tienen ese mismo origen. Existen otros nombres, sin embargo, que proceden de la tradición bíblica: Ibrāhīm (Abraham), Mūsà (Moisés) o ʿĪsà (Jesús) son ejemplos de ello. También hay un tipo de nombres muy característicos, que son los llamados teóforos porque en ellos intervienen algunos de los apelativos divinos: ʿAbd Allāh, «esclavo de Dios», o ʿAbd al-Raḥmān, «esclavo del Misericordioso», son, tal vez, los más comunes de este tipo.

Aparte de su nombre, toda persona tenía un *nasab* equiparable, salvando las distancias, a nuestro apellido. Todo *nasab* incluye el nombre del padre, del abuelo y demás antecesores unidos todos ellos por *ibn*, «hijo de», o *bint*, «hija de», en el caso de las mujeres. Cualquier *nasab* puede teóricamente remontarse, siempre por línea paterna, hasta los más lejanos ancestros. Así de un Muḥammad ibn Mūsà ibn ʿAbd Allāh sabemos que su padre se llamaba Mūsà y su abuelo ʿAbd Allāh; la supuesta hermana de este hombre se llamaría Zaynab bint Mūsà ibn ʿAbd Allāh. En esta obra el nexo *ibn* aparecerá siempre abreviado con la forma *b.* mientras que *bint* aparecerá como *bt.*

Existen otros elementos en el nombre árabe. La *kunya* es uno de los más característicos. Se forma con la palabra *Abū*, «padre», seguida de un nombre personal. El hecho de que una determinada persona porte una *kunya*, como por ejemplo Abū Ibrāhīm, es un signo de honorabilidad que hace referencia a su condición de hombre ya maduro, capaz de ejercer la paternidad. Otro elemento es el *laqab*, que podríamos traducir como sobrenombre. A veces hace referencia a una peculiaridad física o al desempeño de un oficio, pero también se dan casos de *laqab*-s honoríficos que se otorgan a determinados personajes: al-Ṭawīl (el Largo) o al-ʿAṭṭār (el Perfumista) podrían ser ejemplos de los dos primeros casos, mientras que al-Manṣūr (el Victorioso) es el nombre que adquirió el célebre Almanzor. Una última parte del nombre árabe es la *nisba*. Hace mención al origen étnico, tribal, familiar o geográfico de un determinado individuo: al-Ṣiqlābī (el Eslavo), al-Kalbī (de la *tribu* de Kalb) o al-Miṣrī (el Egipcio) son muestras de cada uno de ellos.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dalus, y ello me ha aportado no sólo un torrente de datos y referencias, sino también una visión de algunos problemas en muchos casos novedosa para mí. La tercera parte de este libro es fruto tanto del trabajo que he realizado en este proyecto, como de las reuniones que he mantenido con estos admirados compañeros y amigos; en el resto de sus páginas creo que ellos sabrán encontrar rastro de nuestros intereses comunes, aunque también es posible que alguna huella de nuestras estimulantes divergencias en la interpretación de aspectos de la sociedad andalusí.

Asimismo, es obligado citar al personal de las espléndidas bibliotecas del Consejo Superior de Investigaciones Científicas que me han facilitado el trabajo sobremanera, atendiendo tanto a mis gigantescos pedidos de libros, a mis peticiones de préstamo interbibliotecario o a mis urgencias en consultar obras aún no catalogadas. Su amabilidad y disposición a ayudarme han sido siempre ejemplares y son sólo comparables a la espléndida labor que realizan en el mantenimiento y puesta en valor de un legado bibliográfico de una riqueza incomparable.

Por último, este libro rinde tributo a los antiguos y nuevos amigos que han contemplado y animado su lenta elaboración. Les debo mucho más de lo que puedo expresar en estas breves líneas. Sólo puedo decirles que el saber que estaban allí, al otro lado de cada página, ha sido un acicate para poder redactarla hasta el final. Sin ellos, y sin los seres queridos que desde la consciencia y la inconsciencia me han estimulado y zarandeado, es posible que no hubiera encontrado los ánimos suficientes para culminar esta extenuante empresa.

Al tratarse de una obra de historia sobre una sociedad musulmana, este libro contiene algunas peculiaridades con las que tal vez el lector no esté familiarizado. Una de ellas es la de las fechas. El cómputo de la era islámica comienza en el año 622 d.C. Al contrario de los nuestros, los años de este calendario son lunares y no solares, lo que los hace más cortos. Por ello los años musulmanes suelen cabalgar entre dos de nuestro propio cómputo. A no ser que conozcamos el mes exacto en que un determinado suceso tuvo lugar, la datación obliga siempre a proporcionar sus dos equivalentes de nuestra era. En esta obra las fechas siempre aparecen expresadas tanto en la era cristiana, como en la musulmana con la abreviatura «h.» que significa «hégira».

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Como fácilmente se puede entender, cualquier nombre árabe podría ocupar folios enteros, por lo que suele tomarse el elemento más característico del mismo para denominar a un determinado personaje. En esto no hay reglas fijas y es más bien el uso lo que ha hecho que Almanzor haya sido conocido por su sobrenombre honorífico en lugar de su nombre, Muḥammad. A veces hay cierta tendencia a emplear dos elementos del nombre indistintamente, como es el caso del califa ʿAbd al-Raḥmān III, también conocido por el sobrenombre que adoptó, al-Nāṣir. En otros casos, en fin, el nombre del personaje y una pequeña parte del *nasab* son los que sirven para identificarle, como ocurre con el célebre jurista y escritor ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb.

Por último los nombres y palabras árabes parecen transcritos con una serie de signos de transcripción tales como «Ḥ», «Ŷ», «ā», etc. Se trata del sistema creado por la escuela de arabistas españoles para reflejar en nuestra lengua las peculiaridades fonéticas del árabe. Algunos especialistas aún discuten si es el más apropiado. Una cosa es segura: no es, desde luego, ni el menos intimidador, ni el más universal. El lector puede verse desanimado por la profusión de estos signos en muchas partes de la obra, pero cabe el consuelo de que pueda acabar acostumbrándose a ellos. Por otra parte, deberá tenerse en cuenta que en obras escritas en otras lenguas el sistema es distinto y que un nombre que aquí transcribimos como ʿAbd al-Ŷabbār, puede aparecer en un libro inglés como ʿAbd al-Jabbār, atendiendo al hecho de que el sonido de la jota española es en esa lengua palatizado. Se trata de una más de esas peculiaridades con las que el lector habrá de familiarizarse a lo largo de su viaje por las páginas que siguen.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Primera parte

LOS CONQUISTADORES

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Capítulo 1

LA FUERZA DE LOS PACTOS

La expansión hacia el oeste

«Estas gentes del Magreb no tienen comienzo y nadie sabe dónde acaban; si una de ellas es destruida, muchas otras la reemplazan; ni siquiera las ovejas que pastorean son tan numerosas como ellas mismas.» Las palabras proceden de una carta escrita al califa de Damasco por el gobernador del norte de África, Ḥassān b. al-Nu'mān, en torno al año 700. La propia carta no se ha conservado. Como suele ser frecuente en la historia de los primeros tiempos del islam, conocemos este breve pasaje sólo porque quinientos años más tarde un compilador que redactaba una historia del occidente musulmán decidió incluirlo en su obra.[1] Su desmoralizador contenido, sin embargo, parece genuino, o al menos suena coherente con lo que conocemos sobre la época.

En el momento en que el gobernador escribía esa carta, los ejércitos árabes llevaban cincuenta años batallando en un extenso y accidentado país, que abarcaba desde los confines de Egipto hasta el Atlántico, lindando al sur con un inmenso y desolado desierto. El Imperio bizantino había mantenido aquí una provincia con capital en Cartago, que se extendía por los territorios del actual Túnez y norte de Libia. Pero no eran sus ejércitos los que provocaban la desesperación de los jefes militares árabes, sino las poblaciones indígenas —*mauri* para los romanos, bereberes (*barbar*) para los árabes— que parecían surgir por doquier, infligiendo a sus ejércitos unas derrotas a las que estaban muy poco acostumbrados.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Las catástrofes militares en el norte de África habían detenido siquiera temporalmente lo que hasta entonces había sido una expansión fulgurante. Mientras que en los territorios urbanizados de Oriente Próximo y Egipto los árabes habían consolidado con gran rapidez su dominio después de unas pocas y decisivas batallas —algo que, curiosamente, también ocurriría décadas más tarde en el caso del reino visigodo—, el sometimiento de estos bereberes, muchos de ellos organizados en tribus y con un escaso contacto con las formas de vida urbana, se reveló como una empresa mucho más ardua. Desastres militares, revueltas generalizadas o evacuación de territorios previamente ocupados marcan los sucesivos episodios de una trabajada conquista que se extendió a lo largo de la segunda mitad del siglo VII. Es fácil, por lo tanto, comprender el cansancio que entre soldados y generales provocaban las largas y agotadoras campañas contra un enemigo que dominaba como nadie las fragosidades del territorio y que, dividido en innumerables tribus y subtribus, parecía no acabarse nunca.

A pesar de su desánimo, Ḥassān b. al-Nuʿmān iba a pasar a la historia por ser el gobernador que acabó pacificando el norte de África, si no de manera definitiva, sí al menos poniendo las bases de la sumisión de los pueblos bereberes. Durante la última década del siglo VII (I de la hégira) fueron creándose las condiciones que permitieron la integración de algunas tribus dentro de la administración del califato omeya de Damasco. La vía fue, como tantas otras veces habían hecho los grandes imperios, permitiendo su enrolamiento en el ejército. Del mismo modo que en época romana o bizantina muchas tribus norteafricanas se habían unido a las tropas imperiales en calidad de soldados auxiliares, ahora también se produjo la incorporación de algunos contingentes bereberes a las filas del ejército árabe. No sabemos exactamente cómo ocurrió esto. Las fuentes árabes, que no son precisamente un dechado de precisión, lo describen en un relato histórico que contiene unos ribetes legendarios que tradicionalmente han hecho volar la imaginación de los historiadores, pero que encierran la visión de un proceso que es fundamental para comprender lo ocurrido años más tarde en la península Ibérica. La protagonista de este relato es, de forma no del todo excepcional en la historia de las conquistas árabes, una mujer. Su nombre es al-Kāhina, esto es, la Hechicera, y de ella se nos dice que era reina de las tribus de la región del Aurés, en la actual Argelia.[2] Al frente de esas tribus esta mujer consiguió derrotar a las tro-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pas árabes del mencionado Ḥassān b. al-Nuʿmān, un desastre de tal magnitud que explica las desconsoladas líneas que este gobernador envió al califa, y que le forzó a evacuar la ciudad de Qayrawān (en el interior del actual Túnez) fundada poco tiempo antes. La datación de estos sucesos es muy confusa y dar una fecha en torno al año 698 (78 h.) sólo sirve para ofrecer una referencia aproximada.

En realidad, en este relato lo que cuenta no son tanto los hechos históricos como la propia leyenda. Lo que ésta nos dice es que aparte de reina, la Kāhina era también madre de dos hijos, uno de ellos bereber y el otro de un padre griego. A esta descendencia se le añadió otro vástago: un prisionero árabe al que la Kāhina adoptó mediante un misterioso ritual en el que le amamantó de su propio pecho de forma simulada. Convertida en madre de una prole mitad bereber, mitad bizantina y ahora también árabe, la Kāhina, la Hechicera, pudo adivinar lo que el futuro tenía guardado para ella y los suyos. El augurio no era bueno: sería derrotada y muerta por el recompuesto ejército del gobernador árabe, que finalmente habría de imponer su dominio en todo el norte de África. Esta certeza la llevó a utilizar a su hijo recién adoptado como mediador ante Ḥassān b. al-Nuʿmān para obtener de éste la promesa de que cuidaría de su estirpe. Ḥassān cumplió punto por punto la profecía y el compromiso adquirido: derrotó y dio muerte a la Kāhina, pero también aceptó a sus hijos bajo su protección, otorgando a uno de ellos el mando sobre las tropas bereberes que se habían alistado en su ejército. Acto seguido regresó a Qayrawān, donde organizó los registros de la administración e impuso tributos sobre los cristianos de origen bizantino y bereber.

Con esta leyenda se cierra la narración de la conquista del norte de África. Las poblaciones bereberes, derrotadas pero también integradas en los ejércitos de los conquistadores, se representan en la descendencia mestiza de esa madre hechicera que comprende lo inevitable de la catástrofe y consigue que uno de sus hijos alcance el mando en las filas del ejército árabe. Aunque se ha especulado mucho sobre la verosimilitud de este relato, o sobre el hecho de que los autores clásicos señalen que entre las poblaciones norteafricanas la práctica de la adivinación estaba circunscrita a las mujeres y vedada a los hombres, este episodio retrata lo que en realidad debió de ser un proceso muy complejo: la conversión de los otrora enemigos bereberes en aliados dirigidos por los jefes árabes. Estos aliados estaban además a punto de abandonar su

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

condición de conquistados para convertirse en conquistadores. Para ello, sin embargo, fue necesario que se trazara un nuevo objetivo de expansión. El sucesor de Ḥassān b. al-Nuʿmān al frente del gobierno del norte de África, Mūsà b. Nuṣayr, lo encontró en el territorio situado más allá del estrecho que comunicaba el Mediterráneo con el Atlántico.

Posiblemente nunca sepamos cómo se veían todos estos acontecimientos desde ese territorio, Hispania. En las fuentes visigodas tardías no hay mención alguna ni al surgimiento del islam predicado por el profeta Mahoma en la lejana Arabia, ni a las rápidas conquistas, que a los árabes les parecían signos del apoyo de Dios a sus empresas, y a los derrotados, la señal definitiva de que sus muchos pecados habían encontrado por fin el castigo divino. Resulta difícil imaginar, sin embargo, que las catástrofes militares del Imperio bizantino pasaran desapercibidas en el reino de Toledo. Sucesos como la toma de Jerusalén en 638 (17 h.) o la caída de un patriarcado cristiano tan importante como el de Alejandría en 642 (21 h.) debieron de conocerse en el otro extremo del Mediterráneo antes o después. El mismo año en que Cartago capitulaba frente a los ejércitos árabes —698 (78 h.)— el rey Egica asociaba en el trono a su hijo Vitiza y gobernaba en Toledo, posiblemente ocupado en poner en práctica las duras medidas contra los judíos que cuatro años antes el monarca y los obispos habían acordado en el XVII Concilio de Toledo, cuya actas constituyen uno de los últimos legados documentales del reino visigodo.

Fuentes tan escasas y ensimismadas impiden, pues, saber si existió conciencia en esos años finales de la amenaza exterior que se cernía sobre el reino. De lo que, en cambio, sí que fueron muy conscientes los últimos monarcas visigodos fue de la creciente amenaza interna que suponía la desintegración de su autoridad en una sociedad progresivamente feudalizada. Se trataba, en efecto, de un peligro real. La aristocracia laica y eclesiástica, que se había beneficiado de la generalización de los vínculos de dependencia personal, había adquirido un poder que competía con el de los propios reyes. Estos últimos, por su parte, intentaban sacralizar su autoridad y anudar lazos de fidelidad con esa aristocracia, pero tales medidas no siempre funcionaron. La crisis social del reino se demostró en sucesos como la deposición del rey Vamba en 680, la conspiración para destronar a Egica en 693 o las luchas entre los hijos del difunto rey Vitiza y el usurpador Rodrigo que provocaron la intervención del ejército árabe en 711.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Donde mejor se aprecia que los últimos reyes visigodos sabían perfectamente que su base social se estaba erosionando a ojos vista, es en una serie de leyes con las que intentaron regular la convocatoria del ejército, un problema que parece haber adquirido proporciones alarmantes en esta época. Cuando los monarcas decidían movilizar a las tropas del reino eran pocos los que se presentaban para realizar el servicio de armas. Los poderosos aristócratas preferían mantener a sus dependientes realizando tareas agrícolas, en lugar de enviarlos a un campo de batalla del que podían no regresar o volver con sus capacidades mermadas. No es difícil imaginar convocatorias del ejército fijadas para que las tropas se reunieran en una fecha y un lugar determinados, pero que, llegado el momento, un monarca rodeado de apenas un puñado de hombres esperaría en vano la llegada de los contingentes militares.

Para atajar este problema el rey Vamba (672-680) decretó penas muy duras para todo aquel laico o eclesiástico que, encontrándose en un radio de cien millas, rehusara acudir con todas sus fuerzas disponibles para hacer frente a cualquier incidente militar. Los castigos previstos en la ley de este monarca iban desde la confiscación de bienes o el destierro hasta la degradación al estado servil o incluso la muerte. No parece que esta dureza sirviera para mucho. Su usurpador y sucesor, Ervigio (680-687), hubo de reconocer que el cumplimiento de esta ley había provocado «la pérdida perpetua de la honra a casi la mitad del pueblo». Él mismo, sin embargo, tuvo que volver a legislar sobre esta materia en una ley en cuyo preámbulo el monarca se lamentaba de quienes se retardaban ante la convocatoria del ejército, la ignoraban o, simplemente, acudían con menos de la vigésima parte de los dependientes que trabajaban en sus tierras dando así mayor importancia a las labores agrícolas que a la actividad militar. Ante un panorama así, Ervigio tomó medidas enérgicas: dispuso que tras la llamada del rey todos los hombres del reino se presentaran en el lugar y momento estipulado con, al menos, una décima parte de sus dependientes, so pena de incurrir en castigos tales como la confiscación de tierras o el exilio.[3]

Estas medidas tan drásticas debieron de convertirse pronto en papel mojado. Cuando en el año 711 el ejército árabe desembarcó en Hispania, con un número que no debía de superar los ocho mil hombres y una composición en la que junto a un reducido porcentaje de árabes se integraba un considerable número de bereberes, la única batalla campal de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

importancia que este contingente tuvo que librar fue la célebre de Guadelete en la que probablemente pereció el rey Rodrigo. Con posterioridad no hubo nuevos intentos de plantear una defensa unitaria frente a los invasores, lo que demuestra que las preocupaciones de los monarcas sobre el absentismo militar de la aristocracia del reino estaban más que justificadas. Los intentos de legislación habían constituido un completo fracaso, ya que el mal que intentaban atajar estaba muy enraizado en la situación social del reino. Ante ello bien poco podían hacer las leyes y las disposiciones coercitivas. En el momento en que apareció una amenaza tan seria como la invasión árabe, ciudades y territorios quedaron abandonados a su suerte, de tal manera que en los meses siguientes los conquistadores pudieron dispersarse por toda la península encontrando una resistencia muy desigual. Los miembros de la aristocracia laica y eclesiástica reaccionaron en el 711 como los monarcas de la segunda mitad del siglo VII habían temido: presenciando el fin de un reino en cuyo mantenimiento no habían estado especialmente interesados e intentando salvaguardar sus propios intereses.

La ocupación del territorio

Las fuentes escritas y sus problemas de interpretación

Los sucesos que rodearon la conquista árabe del 711 han sido narrados en infinidad de ocasiones. A grandes rasgos su relato se remonta a la situación de guerra civil que se vivía en el reino visigodo después de la muerte del rey Vitiza en 710 y de la usurpación del trono por un personaje llamado Rodrigo, quien había desplazado a los hijos del difunto monarca. Éstos recurrieron entonces al gobernador árabe del norte de África, Mūsà b. Nuṣayr, a quien habrían prometido su apoyo a cambio de que les ayudara a desembarazarse de su enemigo. La expedición al mando de Ṭāriq b. Ziyād —muy probablemente un jefe bereber integrado en las filas del ejército árabe— derrotó y dio muerte a Rodrigo en la batalla de Guadalete, abriendo así el camino para que las columnas del ejército expedicionario conquistaran algunas de las principales ciudades. Poco después llegó a la península el propio Mūsà b. Nuṣayr para ponerse al frente de las expediciones, convencido de que la conquista del nuevo territorio estaba al alcance de la mano. Sus

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

campañas aseguraron, en efecto, el dominio sobre buena parte del país y se sucedieron hasta que fue llamado a Oriente en 713 (95 h.) por el califa al-Walīd, preocupado por la excesiva independencia con la que el ambicioso gobernador se había venido conduciendo. A todos estos hechos se superponen una serie de circunstancias más o menos legendarias también recogidas en las fuentes y que mencionan la traición de un oscuro personaje establecido en Ceuta y llamado Julián, debido a la violación de su hija por Rodrigo, así como relatos que retratan la inconsciencia del rey visigodo al empeñarse en abrir una cámara cerrada existente en Toledo donde se guardaba una caja que contenía la imagen de los conquistadores, el enfrentamiento habido entre Ṭāriq y Mūsà al producirse su encuentro en la península o, en fin, las fabulosas cantidades de botín conseguidas por los conquistadores, entre otros diversos relatos más o menos novelescos.

Las fuentes que recogen todos estos sucesos fueron escritas en momentos y lugares muy distintos, algunos de ellos muy alejados incluso del tiempo y del escenario que aquí nos ocupan. Pese a que la conquista árabe debió de producir un enorme impacto y dar lugar a infinidad de historias y tradiciones, apenas nos han llegado testimonios redactados en fechas cercanas a los hechos. Es difícil saber si esta ausencia se debe a que los avatares del tiempo han borrado tales testimonios o a que, simplemente, las conmociones de la época impidieron la redacción de crónicas que narraran lo que había ocurrido. Tan sólo dos obras latinas, la llamada *Crónica Bizantino-Arábica* de 741 y la *Crónica de 754*, fueron escritas en los años que siguieron a este suceso. De ellas sólo la segunda contiene, como veremos, datos relevantes para estudiar la conquista.[4]

Hay que esperar casi ciento cincuenta años para encontrar dos obras árabes que nos informen de las hazañas de los conquistadores. Es posible que existieran otras anteriores, pero no nos han llegado. Estas dos obras son el *Kitāb futūḥ Miṣr* («Libro de las conquistas de Egipto»), del egipcio Ibn ʿAbd al-Ḥakam (m. 871/257 h.), y el *Kitāb al-Taʾrīj* («Libro de la historia»), del andalusí ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 853/238 h.).[5] Aunque ambas dedican cierto número de páginas a narrar la conquista de al-Andalus, ninguna lo aborda de forma específica: la primera es una historia de Egipto desde la época preislámica hasta la conquista árabe, mientras que la segunda contiene una historia universal que se inicia con la Creación.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ambos textos son difíciles: incorporan leyendas fabulosas, ofrecen pocos detalles de las campañas militares y dan suma importancia a hechos que a nosotros nos parecen irrelevantes. De ahí la frustración de los historiadores modernos que, esperando encontrar en los textos árabes más tempranos las descripciones más veraces y vívidas de la conquista, se tienen que conformar con unas narraciones muy parcas y, en general, poco utilizables para componer un relato coherente de los hechos.[6]

Esta frustración está injustificada. Ibn ʿAbd al-Ḥakam y ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb no redactaron sus obras pensando en los historiadores contemporáneos, sino que les movían unos intereses más inmediatos. Para empezar, ninguno de ellos era un cronista en el sentido que más tarde acabará consagrándose en el mundo musulmán: en realidad eran ulemas, es decir, personas versadas en los saberes religiosos islámicos y, más en concreto, en las cuestiones referidas al derecho. Ambos eran seguidores de la escuela jurídica mālikí, que en ese momento vivía en Egipto un inusitado auge, con un buen número de sabios que habían alumbrado allí un círculo en el que las enseñanzas del fundador de la escuela, Mālik b. Anas (m. 796/179 h.), eran recogidas, discutidas y fundamentadas. El renombre de estos ulemas mālikíes era tal que el propio ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb viajó desde al-Andalus al país del Nilo para adquirir enseñanzas de ellos o de sus discípulos inmediatos.[7]

Uno de los temas que más preocupaban a estos ulemas egipcios era la forma en que se habían producido las conquistas. Se trataba de una cuestión crucial. Siglo y medio después de la gran expansión musulmana, los árabes habían consolidado su dominio en unos territorios muy extensos. Los descendientes de los conquistadores se habían asentado en esos territorios, se habían relacionado con la población indígena y habían llegado a ocupar tierras en muchos casos. Ahora bien, ¿cuáles eran sus derechos sobre esas tierras?, ¿los habían adquirido por derecho de conquista? o, en cambio, ¿eran resultado de sus tratos con las poblaciones sometidas?

Las opiniones en un sentido o en otro tenían gran trascendencia: las normas del derecho islámico establecían que en territorios donde los musulmanes habían encontrado una resistencia armada y, por lo tanto, habían tenido que conquistarlos por la fuerza de las armas (*ʿanwatan*) la tierra debía ser considerada como un botín indivisible en manos de la comunidad de los musulmanes (*umma*). Estas tierras po-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dían ser después entregadas como concesiones (*iqṭāʿat*) a particulares, pero su dominio eminente seguía correspondiendo a la *umma*. Obviamente, donde se dice *umma* hay que leer el poder político de turno, la dinastía gobernante en cada territorio que se presentaba a sí misma como encargada de salvaguardar los intereses de la comunidad musulmana. Según el derecho islámico, este poder también podía reclamar una quinta parte (*jums*) de las tierras así conquistadas que debían estar bajo su administración directa. En cambio, allí donde se había establecido un tratado de capitulación (*ṣulḥ*) las cosas eran bien distintas, porque no cabía hablar ni de un botín indivisible, ni de un quinto (*jums*) deducido del total, ni de un supuesto derecho de la *umma*: amparadas por las condiciones del pacto, las poblaciones conquistadas habían seguido disfrutando plenamente de sus propiedades y, por lo tanto, habían podido disponer de ellas sin restricción alguna, vendiéndolas, legándolas a sus descendientes o entregándolas de una forma u otra.[8]

Las visiones históricas de los ulemas mālikíes tenían pues una repercusión enorme. Si dictaminaban que un territorio había sido conquistado por la fuerza de las armas (*ʿanwatan*), la dinastía allí gobernante podía reclamar que las tierras en poder de los descendientes de los conquistadores pertenecían a la comunidad musulmana y que, por lo tanto, su posesión no pasaba de ser una concesión revocable. Además, esa misma dinastía podía pretender poner bajo su administración directa un quinto (*jums*) del total de las tierras. En cambio, si los ulemas consideraban que un territorio había sido sometido por capitulación (*ṣulḥan*) esa dinastía podía interferir muy poco en los derechos de los descendientes de los conquistadores, ya que éstos podían argüir que sus ancestros habían adquirido sus tierras en virtud de tratos con la población sometida: es decir, a través de compras, pactos, matrimonios, o herencias.[9]

Las diferencias entre ambos tipos de estatuto de un territorio aparecen bien reflejadas en una cuestión jurídica (*masʾala*) planteada al propio Mālik b. Anas, el fundador de la escuela jurídica que lleva su nombre. A la pregunta sobre si era lícito que el obispo de un país sometido al dominio musulmán pudiera vender las tierras pertenecientes a una iglesia, el jurista contestó:

> No, en el caso de que esa aldea haya sido tomada por la fuerza, sin un tratado de paz. El obispo no tiene ningún derecho de vender nada de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

> [la iglesia], ni nadie de comprarle nada, puesto que es botín de Dios para los musulmanes. Y si, por el contrario, se hubiera conquistado mediante un acuerdo de paz, no creo que haya ningún problema ... que vendan lo que quieran.[10]

La diferencia era, por lo tanto, crucial y ello explica por qué los ulemas estaban tan interesados en la historia de las conquistas árabes y por qué los relatos árabes más antiguos que tenemos sobre al-Andalus proceden de Egipto. Ibn ʿAbd al-Ḥakam había nacido y se había criado en los círculos mālikíes de ese país, mientras que el andalusí ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb los había frecuentado en el curso de sus viajes. No es extraño, por lo tanto, que ambos citen en sus respectivas obras a ulemas egipcios como autoridades de las que toman sus relatos, y no es tampoco extraño que ambas fuentes coincidan mucho entre sí, reflejando su común dependencia de dichas autoridades.

Tanto Ibn ʿAbd al-Ḥakam como ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb eran firmes partidarios de la idea de que al-Andalus había sido conquistado «por la fuerza de las armas». También insistían mucho en que los conquistadores habían obtenido cantidades fabulosas de botín, pero que en su reparto se habían cometido fraudes (*gulūl*), apropiaciones indebidas en perjuicio del resto de la comunidad, una falta muy grave mencionada en un versículo coránico que proclama que aquel que la cometa aparecerá el Día de la Resurrección con el objeto de sus rapiñas.[11] Ibn ʿAbd al-Ḥakam y ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb diferían, en cambio, en un punto importante: el primero hacía también responsable de fraudes a Mūsà b. Nuṣayr, mientras que el segundo ponía un especial empeño en salvar al conquistador de al-Andalus de cualquier sombra de duda sobre su conducta.

El jurista andalusí llevaba incluso más lejos esa argumentación. El territorio de al-Andalus había sido conquistado por la fuerza de las armas y Mūsà había separado una quinta parte de las tierras conquistadas poniéndolas bajo la administración directa de la comunidad, mientras que el resto había pasado a ser un todo indivisible. Los descendientes de los conquistadores tenían, pues, sus tierras en virtud de concesiones territoriales hechas por los antiguos califas omeyas de Damasco, legítimos representantes de la *umma*. En al-Andalus existían, ciertamente, territorios que se habían rendido por capitulación (*ṣulḥ*), pero éstos eran los del norte, los englobados en los reinos cris-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tianos, que en la época en la que vivía ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (primera mitad del siglo IX) estaban ya consolidados, pero eran considerados desde Córdoba como tributarios, ya que sus poblaciones cristianas habían quedado sometidas por medio de pactos.[12]

Una visión jurídica así de la conquista era la que podía esperarse de un ulema que pertenecía a los círculos palatinos de los Omeyas en al-Andalus. ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb había sido nombrado por el emir ʿAbd al-Raḥmān II miembro de la *šūra* que reunía al «grupo de alfaquíes que asesoraba jurídicamente al cadí de Córdoba y, en ocasiones, al propio emir», cargo que ejerció hasta su muerte, acaecida ya en época del emir Muḥammad (853/238 h.).[13] Su interpretación de lo que había ocurrido en el momento de la conquista coincidía con los intereses de los emires omeyas, empeñados en esta época por afianzar su autoridad frente a los descendientes de los conquistadores. El respaldo ideológico de los juristas mālikíes era lo que dotaba de una legitimidad histórico-jurídica a sus pretensiones.

Esta versión, elaborada en los círculos mālikíes egipcios, fue la que a grandes rasgos también reprodujo casi cien años más tarde, en plena época del califato omeya, un cronista llamado Aḥmad al-Rāzī (m. 955/344 h.) Si ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb era por encima de todo un ulema, Aḥmad al-Rāzī era un cronista en el sentido más estricto del término. Compuso su obra anotando cuidadosamente cada fecha, recogiendo documentos del archivo que se guardaba en el alcázar de los Omeyas y haciendo, en fin, un recuento de los acontecimientos muy ordenado. Aḥmad al-Rāzī tenía en común con su antecesor la cercanía a los círculos palatinos omeyas. Su padre había sido un mercader persa (tal vez de origen judío) que recorría los territorios de Oriente Próximo y del norte de África trabajando al servicio de los Omeyas en calidad de espía y que murió cuando se disponía a abandonar este territorio en el año 890 (277 h.). En ese momento Aḥmad apenas tenía tres años de edad y su educación quedó encomendada a miembros de círculos cortesanos, siendo discípulo, entre otros, de Qāsim b. Aṣbag, un cliente (*mawlà*) de la familia Omeya que también fue preceptor del califa ʿAbd al-Raḥmān III. Aunque no es seguro que siendo ya adulto tuviera cargo alguno en la administración, debía de formar parte de la corte de dicho califa. Los fragmentos que nos han llegado de su obra demuestran claramente el estilo del cronista palatino, halagador hasta límites insospechados de su señor, el califa, y de toda su familia y ancestros.[14]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La obra de Aḥmad al-Rāzī no se ha conservado, pero fueron muchos los recopiladores que recogieron fragmentos íntegros de ella, por lo que es posible reconstruir buena parte de su contenido. Curiosamente, y pese a la mayor distancia cronológica con respecto a los hechos, su relato sobre la conquista era mucho más detallado que el de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, especialmente en lo concerniente a las campañas militares. A grandes rasgos, sin embargo, y aun mostrándose bastante crítico con la actuación de Mūsà b. Nuṣayr durante las campañas, la narración de Aḥmad al-Rāzī tenía muchos rasgos similares con la del ulema, cuya obra conocía bien. Su veredicto final sobre la conquista era también el mismo: al-Andalus había sido un territorio tomado por la fuerza de las armas, los conquistadores habían recibido concesiones territoriales realizadas en nombre de los antiguos califas omeyas de Damasco y, finalmente, existía un quinto (*jums*) bajo la administración directa de la comunidad, o lo que es lo mismo, de los Omeyas cordobeses.[15]

No todo el mundo, sin embargo, estaba de acuerdo con esta interpretación, claramente lesiva para los intereses de los descendientes de los conquistadores.[16] Muestras de este desacuerdo aparecen en la obra de un autor llamado Ibn al-Qūṭiya (m. 977/367 h.), titulada *Taʾrīj iftitāḥ al-Andalus*, esto es, «Historia de la conquista de al-Andalus».[17] Ibn al-Qūṭiya encarna la perfecta antítesis de Aḥmad al-Rāzī. Frente a los oscuros orígenes foráneos de éste y su total dependencia de los Omeyas, aquél era nada menos que descendiente del rey visigodo Vitiza a través de una nieta de este monarca, Sara, casada con un miembro del ejército conquistador. No sólo sus ancestros eran de relumbrón. También algunos lejanos parientes suyos eran gentes poderosas en su época. Entre ellos se contaban los Banū Ḥaŷŷāŷ, originarios, como el propio Ibn al-Qūṭiya, de Sevilla y que también descendían de Sara. Esta influyente familia protagonizó entre finales del siglo IX y comienzos del X una sonada rebelión contra los Omeyas de Córdoba. Aunque el padre de nuestro autor había estado al servicio de sus poderosos parientes durante años, al final decidió traicionarles para facilitar la vuelta de la ciudad a la soberanía omeya. Un agradecido ʿAbd al-Raḥmān III le nombró cadí y, tal vez, gobernador de provincias. Ibn al-Qūṭiya no tuvo ni de lejos un papel tan destacado como el de su padre, pero sí que adquirió cierto renombre como ulema y como autor de textos de gramática árabe.[18]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Si de algo estaba orgulloso Ibn al-Qūṭiya era de su abolengo. En su obra, una de las primeras cosas que narra es la peripecia de su tatarabuela, Sara, y la de otros descendientes del rey visigodo Vitiza. Con estos antecedentes poco puede extrañar que la versión sobre la conquista que proponía este autor fuera tan radicalmente distinta a la que describía al-Rāzī. En su opinión, el hecho central que marcó los sucesos del año 711 fue el pacto que establecieron sus ancestros, los hijos de Vitiza, con los conquistadores representados en primera instancia por Ṭāriq b. Ziyād, después por Mūsà b. Nuṣayr y, finalmente, por el propio califa omeya de Damasco, ante el cual se habrían presentado pidiéndole la confirmación de dicho pacto. Este acuerdo les aseguraba el disfrute de unas posesiones muy extensas tanto a ellos como a sus descendientes. En consonancia con esta idea, la obra de Ibn al-Qūṭiya otorga muy escaso relieve a las campañas militares, insiste mucho en las relaciones establecidas entre indígenas y conquistadores y, finalmente, niega taxativamente que en al-Andalus se reservara un quinto (*jums*) bajo la administración directa de la comunidad.[19]

Ibn al-Qūṭiya encarna la idea que sobre la conquista tenían los descendientes de los conquistadores que habían conseguido consolidar su posición gracias a los pactos que habían establecido con la antigua aristocracia visigoda. Su visión de los hechos del 711 no resaltaba tanto la gloria de las campañas militares como la disposición de los indígenas para entrar en tratos con sus ancestros. Los Omeyas, en cambio, no querían ni oír hablar de esos pactos que les negaban el dominio eminente de todo al-Andalus. Ello explica que, como veremos a continuación, su cronista palatino Aḥmad al-Rāzī fuera muy crítico con esos matrimonios mixtos que habían dado origen a linajes como los Banū Ḥaŷŷāŷ, que además no siempre acataban la soberanía omeya.

Nos han llegado otros textos que son igualmente contradictorios con la versión de los hechos que ofrecían ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb y Aḥmad al-Rāzī. Se trata de textos jurídicos y literarios que negaban la idea de una conquista por la fuerza de las armas o de un reparto justo entre los conquistadores.[20] Las numerosas contradicciones que también arrojan estos textos con respecto a los escritos por ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb o al-Rāzī deben explicarse, por tanto, en un contexto en el que los derechos sobre la tierra de esos descendientes eran objeto de una amplia discusión y en el que, sobre todo, se ventilaba una cuestión

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tan espinosa como era su relación con el poder central encarnado por los Omeyas de Córdoba.

Las fuentes escritas relativas a la conquista pueden ser, por tanto, analizadas desde una perspectiva algo distinta a la que generalmente se ha seguido. No se trata de decidir si una versión de los hechos es más verídica que la otra. Más bien hay que pensar que sus contradicciones son el resultado de elaboraciones históricas que intentaban retrotraer al momento de la conquista las discusiones que generaban los intentos del poder político omeya de imponer su dominio en al-Andalus. De esta forma es posible proponer una reconstrucción bastante fiable de cuáles fueron las circunstancias en las que se produjo el asentamiento de los conquistadores y cuáles fueron las relaciones que éstos establecieron con los indígenas.

La suerte de los indígenas: las alianzas

La situación que se generó en Hispania a resultas de la derrota de Rodrigo fue de una confusión generalizada. Faltos de cualquier articulación política y con un poderío militar fragmentado y disperso, los diversos grupos de la aristocracia visigoda reaccionaron por su cuenta y de formas muy distintas ante la situación de crisis. Algunos miembros de esa aristocracia, como era el caso de los hijos de Vitiza, habían pactado ya con los conquistadores en el momento en que la usurpación de Rodrigo produjo una situación de guerra civil, pero también parece fuera de toda duda que hubo otros grupos que optaron por una resistencia frente a ellos.

Dos yacimientos arqueológicos dan algunas pistas sobre esta diversidad de situaciones. El primero de ellos es el llamado Tolmo de Minateda (cercano a la actual población de Hellín, Albacete). Habitado ya en época ibérica, este emplazamiento conoció un gran auge en torno al siglo VII gracias a su situación estratégica en un nudo de comunicaciones. Fue entonces cuando se estableció allí un obispado conocido en las fuentes como Elo. La ciudad se dotó de una gran basílica de tres naves con un baptisterio adosado a los pies. Mientras, en el entorno de la ciudad se multiplicaron los pequeños asentamientos rurales ubicados tanto en lugares enriscados como en las zonas de llanura. En el año 711 la ciudad formaba parte de los dominios administra-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dos por un aristócrata visigodo llamado Teodomiro, quien había pertenecido a los círculos palatinos del derrotado reino y gobernaba en un vasto territorio cuyo centro era la ciudad de Orihuela. Cuando una columna mandada por el hijo de Mūsà, ʿAbd al-ʿAzīz, se presentó en su territorio, Teodomiro estableció con él un tratado que las fuentes árabes han preservado. Bajo las condiciones de este tratado los conquistadores se comprometían a respetar las vidas, condición, propiedades y religión de Teodomiro y su gente a cambio de su sumisión, del cese de cualquier actitud hostil y del pago de un tributo fijado de antemano. El pacto asimismo mencionaba el territorio en el que habría de aplicarse y en el cual se incluían una serie de ciudades, entre ellas Madīnat Iyyih que claramente se corresponde con Minateda.[21] El registro arqueológico permite contrastar esta circunstancia, dado que confirma que en época de la conquista no se produjo en la ciudad un corte brusco, al menos en este primer momento. No hay restos de destrucción y la presencia de una nueva cultura sólo se aprecia gradualmente en la aparición de nuevas formas en las cerámicas, de alguna moneda árabe de cobre o de tumbas realizadas según el rito musulmán.[22] La ciudad, pues, pudo sortear más o menos indemne la crisis de comienzos del siglo VIII.

El yacimiento arqueológico de El Bovalar, emplazado junto al río Segre en el término de Serós (Lérida), cuenta una historia bien distinta. Se trata en este caso de un asentamiento rural. En él aparecen semillas de trigo, uva y olivo, huesos de animales y un abundante utillaje de hierro que ponen de relieve la importancia de las labores agrícolas y ganaderas para las gentes que habitaban el lugar. El poblado se articulaba en torno a una gran basílica de tres naves que incluía también un baptisterio y en la que se encontraron objetos litúrgicos tales como un jarro y un incensario. Este lugar fue destruido en algún momento del siglo VIII. Una densa capa de cenizas sepultó los utensilios cerámicos, los aperos de labranza, las semillas y los objetos litúrgicos de una forma súbita y definitiva, dado que el lugar no se volvió a habitar después de esta destrucción.[23]

Lo súbito de la destrucción se refleja en el hecho de que entre los restos quedaron monedas de oro dispersas en diversas estancias y que permiten fechar el conjunto. Todas ellas son visigodas de la última época. La mayor parte corresponden a acuñaciones de los reyes Egica y Vitiza. No hay ninguna moneda de Rodrigo, pero, en cambio, dos

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

que Rodrigo era tan sólo un súbdito —«uno de los perros de su padre»— y que estaban dispuestos a llegar a un acuerdo que les asegurara la posesión de las aldeas que había dejado su padre y que alcanzaban el número de 3.000. Estas aldeas pasaron a ser conocidas con el nombre de *ṣafāyā al-mulūk*. El relato subraya, además, la alta condición de los hijos de Vitiza: Ṭāriq decidió remitirles a quien estaba por encima de él, Mūsà b. Nuṣayr, el cual a su vez les envió a Damasco a presencia del propio califa al-Walīd, quien les otorgó el documento en el que se reconocían sus derechos.[27]

Las peripecias posteriores de esta familia son también narradas con cierto detalle por Ibn al-Qūṭiya. Alamund se había establecido en Sevilla, ya que las posesiones que le habían correspondido estaban en el occidente de al-Andalus. A su muerte dejó tres hijos, pero su herencia les fue arrebatada por su tío Artobás, a quien inicialmente le habían correspondido los territorios situados en la parte central de la península y por ello vivía en Córdoba. Ante este despojo, la hija de Alamund, Sara, decidió viajar a Oriente en compañía de sus hermanos y presentarse ante el califa Hišām (724-743/105-125 h.). Fue un viaje muy provechoso. Sara consiguió en primer lugar que el propio califa ordenara enmendar la usurpación haciendo cumplir las cláusulas del pacto original. Además, Sara obtuvo, también por mediación del califa, un marido llamado ʿĪsà b. Muzāḥim, que le acompañó de vuelta a al-Andalus y de quien tuvo dos hijos, uno de los cuales fue el ancestro del propio Ibn al-Qūṭiya. Por si esto fuera poco, su estancia en la corte omeya le permitió conocer a ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya, quien andando el tiempo habría de ser el primer emir omeya en al-Andalus y que más tarde recordaría este primer encuentro con la nieta de Vitiza permitiéndole el acceso al palacio de Córdoba para visitar a su familia. La historia de Sara no acabó ahí. Tras haber enviudado de su primer marido, volvió a casar, esta vez por intercesión de ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya convertido entonces en emir de al-Andalus. El agraciado resultó ser ʿUmayr b. Saʿīd, un miembro del ejército sirio llegado a al-Andalus y del que Sara tuvo un hijo llamado Ḥabīb b. ʿUmayr que fue el ancestro de una serie de linajes muy importantes, entre ellos los Banū Ḥayẖāy.

Son muchos los problemas que suscita este relato, algunos de ellos casi irresolubles. Se ha señalado, por ejemplo, con razón que no se entiende que el cronista alegue la minoría de edad de los hijos de Vitiza

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

monedas corresponden a un monarca llamado Agila. No sabemos casi nada sobre él. Sin embargo, su nombre aparece en un latérculo de los reyes visigodos escrito en el 828 en Septimania o Cataluña, en el que se menciona que reinó durante tres años después de Vitiza. De acuerdo con los propios cómputos de este texto, su reinado correspondería a los años 710-713, es decir, en el período inmediatamente posterior al desembarco de Ṭāriq en Algeciras. Después de Agila, según este latérculo, todavía reinó otro monarca visigodo: Ardo, que lo hizo por espacio de siete años más.[24]

Mientras que de Ardo no nos ha llegado moneda alguna, de Agila se conservan otros ejemplares aparte de los encontrados en El Bovalar. Estos ejemplares nos dicen que este monarca acuñó en diversos lugares de la Tarraconense y la Septimania, concretamente en Zaragoza, Gerona, Tarragona y Narbona.[25] Es muy posible, por lo tanto, que estas emisiones se realizaran con posterioridad a la derrota de Rodrigo. El hecho de que aparezcan en El Bovalar, un lugar incluido dentro del territorio que a juzgar por sus acuñaciones controlaba Agila, hace pensar que tal vez estemos ante una ocupación más tardía de esta zona por las tropas invasoras. Aunque no hay datos que permitan vincular la destrucción de este lugar con la conquista, no cabe duda de que su brusco final se produjo como consecuencia de las convulsiones del período: un caso radicalmente distinto al que se constata en el Tolmo de Minateda.

De la misma forma que la arqueología muestra continuidades y fuertes rupturas en el momento de la conquista, las fuentes árabes y latinas dan una visión en la que también se conjuga la idea de pactos y de enfrentamientos encarnizados después de la derrota de Rodrigo. El caso más claro de pactos establecidos con los conquistadores es, como ya hemos visto, el de los ancestros de Ibn al-Qūṭiya y que conviene analizar en detalle. Este autor afirma, en efecto, que al morir el rey Vitiza dejó tres hijos, llamados Alamund, Waqila y Arṭubās (en adelante, Artobás).[26] Todos ellos eran aún pequeños, por lo que su madre quedó en Toledo regentando el reino mientras Rodrigo, un militar, se establecía en Córdoba con sus seguidores. El desembarco de Ṭāriq b. Ziyād motivó que Rodrigo pidiera a los hijos de Vitiza que se unieran a él en Córdoba, a lo cual accedieron presentándose con tropas de la frontera. Sin embargo, poco antes de que se entablara el combate, Alamund y sus hermanos decidieron enviar emisarios a Ṭāriq a quien le señalaron

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

como causa que les habría impedido heredar el trono, para luego presentarlos como hombres hechos y derechos dirigiendo un ejército o negociando con los conquistadores.[28] Lo que no ofrece dudas es que, en efecto, Ibn al-Qūṭiya descendía de la nieta de Vitiza y que sus ancestros habían pactado con los conquistadores en el momento de su llegada: el nombre de nuestro autor y la genealogía que otras fuentes le adjudican lo confirman plenamente. También parece muy probable que las condiciones del pacto permitieran a los hijos de Vitiza preservar las grandes propiedades legadas por su padre. Estas propiedades procedían de los antiguos bienes fiscales de la corona, que en las postrimerías del reino de Toledo se habían confundido con los bienes patrimoniales del propio monarca, lo que les había hecho estar sujetos a múltiples disputas debido a las usurpaciones que marcan la última etapa de dicho reino. La denominación que les otorga Ibn al-Qūṭiya —*ṣafāŷā al-mulūk*— describe muy bien este origen, dado que la expresión puede traducirse como «los bienes inalienables de los reyes». Gracias al pacto con los conquistadores, estas tierras pasaron a manos de los herederos de Vitiza y, en el caso de Sara, a ser transmitidas a miembros del ejército conquistador merced a su alianza matrimonial. Ello es lo que explica que gentes como los Banū Ḥaŷŷāŷ gozaran de un enorme poder en la ciudad de Sevilla en épocas posteriores.[29]

El de Sara no fue un caso único. Más arriba veíamos el pacto que estableció Teodomiro con los recién llegados. Tal pacto tuvo también como consecuencia una alianza más estrecha concretada en el matrimonio de una hija del aristócrata con otro miembro del ejército sirio llegado a al-Andalus en torno al año 741: un tal ʿAbd al-Ŷabbār b. Naḍīr. Más adelante veremos con más detalle las implicaciones de esta alianza. Por ahora basta con señalar que la dote entregada por Teodomiro por el casamiento de su hija consistió en dos alquerías: una llamada Tarsa, cerca de Elche, y otra que pasó a ser conocida como Tall al-Jaṭṭāb, cerca de Orihuela.[30]

Las alianzas matrimoniales de Sara o de la hija de Teodomiro fueron el resultado de los pactos concertados con los conquistadores en un primer momento. Era una consecuencia lógica de la nueva situación. La misma aristocracia que había forzado a los últimos reyes visigodos a legislar infructuosamente intentando regular sus obligaciones militares, se mostraba dispuesta ahora a pactar con los jefes de un ejército cuyas tropas venían a solventar un problema que se había plan-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

teado con toda su crudeza en los últimos años del reino de Toledo. El entendimiento era posible porque los conquistadores poseían la fuerza militar, y la aristocracia indígena, los recursos necesarios para mantenerla.

Otro caso de matrimonio mixto, aunque éste con trágicas consecuencias, fue el de ʿAbd al-ʿAzīz, hijo de Mūsà b. Nuṣayr, con la viuda del rey Rodrigo. Nuestra fuente más cercana a los hechos, la *Crónica de 754*, afirma que ʿAbd al-ʿAzīz había quedado al frente del gobierno de al-Andalus tras la marcha de su padre a Oriente. Durante tres años pacificó Hispania y la sometió a tributos. Establecido en Sevilla, se unió a la viuda de Rodrigo, llamada Egilona, y a otras hijas de reyes y príncipes a las que abandonaba. Sin embargo, ʿAbd al-ʿAzīz fue muerto por consejo de Ayyūb, uno de los miembros principales del ejército conquistador, debido a que Egilona le había aconsejado independizarse del yugo árabe y asumir el reino ibérico.[31]

Los autores árabes que escribían en el siglo x (IV h.) también señalaban que ʿAbd al-ʿAzīz había sido asesinado, pero su visión de los hechos variaba sutilmente. Ibn al-Qūṭiya, descendiente él mismo de una de estas uniones, se limitaba a decir que el desgraciado gobernador había casado con una mujer goda llamada Umm ʿĀṣim —ninguna menciona que se tratara de la mujer de Rodrigo— y que, establecido en Sevilla, había sido asesinado por cinco árabes principales de al-Andalus, los cuales actuaban por órdenes directas del califa de Damasco, Sulaymān (715-717/96-99 h.), a quien enviaron la cabeza de su víctima. El relato del descendiente de Sara subrayaba además que ʿAbd al-ʿAzīz había sido asesinado mientras leía el Corán en la mezquita que él había construido junto a la puerta de la iglesia sevillana en la que había fijado su residencia.

Para Aḥmad al-Rāzī las cosas habían ocurrido de manera algo distinta. ʿAbd al-ʿAzīz era un buen gobernador que había casado con la viuda de Rodrigo, pero que llevado por la insistencia de ésta para que se ciñera una corona, y pese a haberse negado en un principio, había cometido finalmente la torpeza de acceder a los ruegos de su mujer. Cuando la esposa también indígena de uno de los miembros del ejército conquistador le sorprendió practicando el pequeño e íntimo placer de ponerse a solas la corona, se apresuró a decírselo a su marido instándole para que él hiciera lo mismo. Fue entonces cuando los principales jefes del ejército, pensando además que ʿAbd al-ʿAzīz se había convertido al cristianismo, decidieron asesinarlo.[32]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

En todo el relato de al-Rāzī late una crítica nada disimulada a las consecuencias de los matrimonios mixtos. La influencia de una mujer indígena había empujado a un buen gobernador como era ʿAbd al-ʿAzīz b. Mūsà a adoptar unos usos contrarios a su religión y a sus costumbres, lo que además había dado pábulo a acusaciones de apostasía, un crimen ciertamente grave. En cambio, alguien como Ibn al-Qūṭiya, descendiente de una de tales uniones, no podía asumir una visión así de las cosas y achacaba al califa de Damasco la responsabilidad de haber ordenado el asesinato del gobernador. De nuevo aquí vuelven a aflorar las dos visiones contrapuestas de la conquista que existían en el siglo X (IV h.): la que propugnaba una ocupación por la fuerza de las armas que negaba toda legitimidad a las relaciones establecidas entre conquistadores e indígenas, y la que, por el contrario, apostaba por hacer de estas uniones la clave que explicaba todo el proceso de la conquista.

Los matrimonios mixtos, sin embargo, debieron de ser muy frecuentes después del 711. Ecos de esta situación llegaron incluso a Roma, donde en una carta escrita entre el 785 y el 791 el papa Adriano se lamentaba de que en Hispania muchos que se decían católicos entregaban a sus hijas al pueblo gentil. Años más tarde, los obispos reunidos en un concilio reunido en Córdoba en el año 836 también condenaron estas uniones mixtas. Su alarma estaba más que justificada desde el punto de vista de una institución como era la Iglesia que asistía impotente a la pérdida de identidad de la sociedad indígena y, sobre todo, a la asimilación de sus miembros.[33] El matrimonio de las mujeres indígenas con los conquistadores implicaba que éstas y las propiedades de las que eran herederas se integraban en las rígidas estructuras de parentesco patrilineal árabe, eliminando así los dos principales elementos de control social de la institución eclesiástica: las personas y los bienes.

Nada de esto, sin embargo, había sido previsible en el momento en que se establecieron los primeros pactos. La fragmentación social y la crisis política abrían el camino a unas alianzas en las que los conquistadores se presentaban como una fuerza militar capaz de garantizar el orden establecido. Esto explica que en un primer momento la propia Iglesia también pactara con ellos, como pone de relieve la persistencia de las sedes episcopales, pero sobre todo el hecho de que la mayor parte de las ciudades donde se constata la presencia de gobernadores ára-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bes fueran obispados: esto apunta a que hubo una colaboración estrecha entre unos gobernadores en condiciones de ejercer el poder coactivo y unos prelados que, ante la ausencia de cualquier otra forma de gobierno urbano, serían los depositarios de los censos fiscales. Con el paso del tiempo, sin embargo, esta colaboración inicial iría deshaciéndose a medida que se hacían patentes las consecuencias de largo alcance que implicaba la conquista para una Iglesia que inicialmente no había previsto la extraordinaria fuerza asimiladora que pronto mostraron los recién llegados.[34]

La suerte de los indígenas: las resistencias

La opción de pactar con los conquistadores que obispos y destacados miembros de la aristocracia visigoda habían adoptado desde el primer momento no fue, sin embargo, una estrategia generalizada. Es seguro que con posterioridad a la derrota de Rodrigo hubo enfrentamientos y es seguro que durante cierto tiempo algunos grupos de la aristocracia visigoda resistieron con éxito a los conquistadores. Veíamos más arriba que Agila II reinó entre 710 y 713 y que siguió acuñando moneda en territorios del nordeste siendo sucedido por un Ardo cuyo reinado debió de llegar hasta el año 720. Durante nueve o diez años, por lo tanto, hubo monarcas que reclamaron la legitimidad de los reyes visigodos pese a que buena parte de la península Ibérica estaba ya dominada por gobernadores árabes enviados por los califas de Damasco.

Otros testimonios también apuntan a que hubo un período algo confuso de luchas en los años que siguieron al primer desembarco. Un autor árabe nos dice, por ejemplo, que Huesca tardó siete años en ser conquistada después de un largo asedio. Otro autor, éste latino, que escribía en el reino de Asturias en el año 883, pero que estaba excepcionalmente bien informado sobre la historia de al-Andalus, también señalaba que entre godos y sarracenos se habían producido fuertes combates durante los siete años posteriores a la conquista. Este tiempo nos lleva a la época del gobernador al-Samḥ (718-721/100-102 h.), quien realizó un censo general del país al tiempo que ocupaba la Narbonense, lo que confirma la idea de una consolidación del dominio árabe en esta época.[35]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

No es posible saber dónde se produjeron exactamente estos enfrentamientos. Aunque tal vez en el cuadrante nororiental de la península la resistencia pudo haber sido más encarnizada (es allí donde acuñó moneda Agila), hay motivos para pensar que en otras zonas del interior también hubo conflictos. Tanto en las fuentes latinas como en las árabes hay varias referencias que contraponen la situación en las ciudades, donde la ocupación árabe parece haberse producido de forma bastante rápida, y unas zonas rurales donde esa ocupación encontró más dificultades. Así, por ejemplo, cuando los conquistadores llegaron a Rayya (Málaga), se encontraron con una ciudad vacía, dado que los habitantes «habían huido a las montañas». La *Crónica de 754* habla en un enrevesado pasaje de gentes que por temor habían rehusado la paz que les ofrecían los conquistadores y habían huido a las *montañas* donde habían muerto de hambre y otras causas. Despojado de su difícil retórica, este texto se está refiriendo a un rechazo a los pactos y a una resistencia que habría tenido lugar en los territorios alejados del medio urbano.[36] El ya citado autor latino que escribía en el año 883 en el reino de Asturias también subrayaba la diferencia entre campo y ciudad cuando señalaba que, transcurridos los siete años de enfrentamientos, árabes y visigodos decidieron iniciar negociaciones, a resultas de las cuales se estableció un pacto firme. En virtud de este pacto los visigodos tuvieron que abandonar las ciudades y habitar las zonas rurales (*castris et uicis*) eligiendo entre ellos unos *comites* encargados de recaudar los tributos; por su parte, las ciudades que habían sido vencidas mantuvieron a sus habitantes que quedaron como siervos adquiridos por las armas. De nuevo aquí se vuelve a hablar del abandono de las ciudades y de una ocupación de zonas rurales. Sin embargo, el destino final de quienes habían tomado esta opción es menos dramático que el que retrataba la *Crónica de 754*: lejos de haber muerto «por hambre y otras causas», los que así lo hicieron establecieron un pacto y pudieron asegurarse la elección de sus propios *comites* a cambio del pago de tributos.

Todos estos textos están indicando que el período de enfrentamientos que siguió a la conquista culminó en una situación muy diferente en las ciudades y en los territorios rurales. Este contraste es posible que se explique por la propia configuración territorial del reino visigodo en su última época. Cuando los árabes llegaron a Hispania se encontraron con que las ciudades seguían siendo los centros en los que

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

descansaba la organización administrativa del reino visigodo. Allí era donde residían los obispos que tras la crisis de las instituciones cívicas tardoantiguas habían acabado por convertirse en las únicas autoridades reconocibles en el ámbito urbano. Al llegar a estas ciudades los conquistadores se encontraron con que los únicos interlocutores que allí quedaban eran sus obispos y fue con ellos con quienes entablaron los acuerdos que les permitieron ocupar los principales centros urbanos. La aristocracia visigoda, sin embargo, hacía tiempo que había desertado de estos centros, siendo su control de las zonas rurales la verdadera base de su poder económico y social.[37] Grupos de la aristocracia visigoda pudieron hacerse fuertes en enclaves rurales, protagonizando así una resistencia dispersa y poco coordinada, pero efectiva: los dependientes que antes se había rechazado enviar para sostener al monarca visigodo fueron ahora empleados por sus señores para repeler los intentos de tomar sus dominios.

Para el autor de la *Crónica de 754*, que claramente vivía en un medio urbano, esta situación era catastrófica. Los conquistadores se adueñaron de las ciudades y la población —es decir, la antigua aristocracia— se había refugiado en las montañas, donde había perecido. Ciento treinta años más tarde el autor de la crónica astur, con la perspectiva que le daban los muchos años transcurridos, ofrecía una visión algo más ajustada: la población de esas zonas rurales también había llegado finalmente a pactos que le habían permitido preservar sus territorios a cambio del pago de tributos. En la época en la que se escribía este texto (recordemos, en el año 883) esos descendientes de la antigua aristocracia visigoda se encontraban en plena ebullición: muchos de ellos se habían rebelado contra el poder de los Omeyas que en el último cuarto del siglo IX parecía encontrarse próximo a su fin. Conocidos en las fuentes árabes con el nombre de muladíes (*muwalladūn*), en su mayor parte procedían de zonas rurales y, aunque convertidos al islam, no habían pasado a integrarse nunca en las familias de los conquistadores. Sus nombres —Banū Qasī, Banū Šabrīṭ, Banū ʿUmar b. Ḥafṣūn, etc.— protagonizan, como se verá más adelante, la crónica histórica de un período muy turbulento en al-Andalus, y que en el reino de Asturias era visto como el preludio del fin de la ocupación árabe de la península.

En esta misma época (finales del siglo IX) la situación de las ciudades a las que se refiere el autor de la crónica astur había pasado a ser

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

también muy distinta con respecto al momento de la conquista. Cuando este texto se redactó habían transcurrido más de ciento setenta años desde el 711 y la colaboración inicial de la Iglesia se había diluido, especialmente cuando se hizo patente el imparable proceso de asimilación ejercido sobre la población indígena por la sociedad árabe, algo que preocupaba sobremanera a los obispos. Asimismo, la progresiva consolidación del dominio omeya en al-Andalus había tenido como consecuencia un aumento de la presión fiscal que fue especialmente sentido por los habitantes de las ciudades. Aunque más adelante volveremos con más detalle sobre este asunto, aquí podemos adelantar que algunas de estas ciudades reaccionaron entonces rebelándose contra el poder cordobés. Los casos de Mérida y de Toledo fueron especialmente notorios. Una carta escrita a los habitantes de Mérida en 826 por el emperador carolingio, Ludovico Pío, subrayaba que la imposición a los emeritenses de fuertes tributos por parte de los emires cordobeses había dado lugar a la pérdida de su antigua libertad.

El autor de la crónica astur escrita en el año 883 también se refería a esta situación al asegurar que quienes habían quedado en las ciudades en el momento de la conquista se habían convertido en «siervos conquistados por las armas». Este hombre sabía perfectamente lo que estaba diciendo. La expresión latina *armis conquisiti* es sin duda una traducción literal del árabe *'anwatan*, la expresión que los juristas cercanos a la dinastía Omeya intentaban aplicar al territorio de al-Andalus para legitimar, como ya se ha visto, el dominio de dicha dinastía. Al igual que Ludovico Pío, el autor de la crónica astur comparaba la situación de los habitantes de la ciudades andalusíes con la servidumbre. Ello se debía al aumento de la presión fiscal que habían adoptado los emires de Córdoba y que éstos justificaban por el hecho de que reclamaban la conquista «por la fuerza» del territorio andalusí realizada en tiempos de sus antecesores, los califas omeyas de Damasco.

Es indudable, por tanto, que en el año 711 hubo pactos, pero no todos ellos fueron iguales. Hubo pactos que aseguraron una colaboración muy estrecha entre los conquistadores y los miembros de la aristocracia indígena y que culminaron en alianzas matrimoniales: un siglo más tarde los descendientes de esas alianzas eran miembros destacados de la sociedad andalusí y se definían a sí mismos de acuerdo con los patrones de la identidad árabe islámica. Es casi casual que podamos reconocer a los descendientes de Sara la Goda o de la hija de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Teodomiro y todo indica que hubo muchos más casos que no somos capaces de identificar. Los pactos que afectaron a las ciudades debieron de tener en los obispos a sus protagonistas más destacados. La Iglesia se aseguró a cambio de su colaboración el mantenimiento casi intacto de su organización territorial y de sus posibilidades de control social a través de la existencia de importantes comunidades cristianas que los conquistadores respetaron. Es legítimo pensar que en tales circunstancias los obispos se convertirían en un primer momento en colaboradores de los gobernadores árabes establecidos en cada centro urbano. Lo que estos obispos no pudieron prever en ese momento es que cien años más tarde el imparable proceso de islamización y de arabización comenzara a reducir seriamente las huestes de sus sucesores hurtándoles los mecanismos de control social de los que hasta entonces habían venido disfrutando. Finalmente, hubo un tipo de pactos que se establecieron sólo después de largas luchas y que parecen haber afectado especialmente a la aristocracia visigoda establecida en zonas rurales. Fueron pactos que aseguraron a sus beneficiarios el mantenimiento de sus dominios a cambio del pago de tributos. Estas condiciones permitieron a estos grupos consolidar una notable independencia que se concretó en la formación, durante toda la época del emirato, de poderosos linajes con una hegemonía territorial muy fuerte y que fueron capaces de plantear en el tránsito de los siglos IX y X (III-IV h.) una vigorosa resistencia frente a la autoridad omeya.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Capítulo 2

EL PAGO DE LOS CONQUISTADORES

Las monedas de la conquista

Los relatos de la conquista suelen hacer mucho hincapié en las expediciones militares, en los itinerarios de los ejércitos o incluso en las motivaciones personales de los caudillos que la dirigieron. Ninguna fuente escrita, sin embargo, hace referencia a un hecho singular, conocido sólo por la existencia de hallazgos, y que es fundamental para entender lo ocurrido en el año 711. Y es que apenas puesto un pie en la península, los conquistadores comenzaron a fabricar su propia moneda en oro, dejando claro de esta forma que sus campañas tenían como objetivo convertirse en una ocupación permanente. Lo hicieron además poniendo mucho cuidado en conseguir que las nuevas piezas se distinguieran fácilmente de las que los reyes visigodos habían estado acuñando hasta entonces. En primer lugar, el peso de las nuevas monedas era mucho mayor, ya que triplicaba con holgura el que tenían las acuñadas por Rodrigo poco antes de su derrota. En segundo lugar, su aspecto era diferente: finas y con mayor diámetro las visigodas, gruesas pero algo más reducidas las de los recién llegados. Para cualquiera que sostuviera en sus manos ejemplares de ambos tipos de moneda resultaba evidente el súbito cambio introducido por los conquistadores.[1]

La razón por la que las monedas de los conquistadores diferían tanto de las visigodas se debía a que su valor era muy distinto. Los monarcas toledanos habían acuñado siempre tremisses de oro, es decir, fracciones de un tercio del antiguo sólido de época tardorromana. En

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

FIGURA 2.1. Tremis de oro acuñado por Rodrigo en Egitania (Idanha a Vela, Portugal) poco antes de su derrota. Anverso: «In Dei Nomine Rudericus Rex». Reverso: «Egitania. Pius». Nótese el busto muy esquemático del anverso y la cruz sobre gradas del reverso. Colección Jesús Vico S. A.

cambio, las monedas de los conquistadores tenían un valor muy superior, ya que en realidad eran imitaciones de los sólidos que los bizantinos habían acuñado en el norte de África. Todo aquel lo suficientemente afortunado como para hacerse con una de las nuevas monedas podía darse cuenta enseguida de la magnitud del cambio, pues monedas con un valor intrínseco tan elevado no habían circulado de forma regular en la península Ibérica desde la época del Bajo Imperio.

Las diferencias eran también muy llamativas en las leyendas y motivos inscritos en las monedas de unos y otros. Durante su corto reinado, Rodrigo había tenido tiempo de emitir algunas monedas que repetían el modelo de sus predecesores inmediatos. Dibujaban una figura real muy tosca en el anverso, mientras que en el reverso se representaba una cruz sobre gradas. Las leyendas tenían la invocación «In Dei Nomine», el nombre del rey y el lugar de acuñación. Aunque en las monedas visigodas nunca aparece la fecha, podemos pensar que las de Rodrigo fueron batidas en torno al 710 o al 711, que son los años en los que se suele datar su corto reinado (véase la figura 2.1).

En el año 93 de la hégira, que comenzó el 18 de octubre de 711 y terminó el 6 de octubre de 712, los conquistadores impusieron un modelo radicalmente distinto. Si se acepta que habían llegado en la primavera de 711, esto quiere decir que emitieron las primeras monedas un año después del desembarco, cuando las expediciones militares es-

Digitized by Google UNIVERSITY OF MICHIGAN

FIGURA 2.2. La primera huella de los conquistadores. Sólido de oro con leyes latinas acuñado en el año 94 de la hégira (712-713 d.C.). Anverso: «In Nomine Domini Non Deus Nisi Deus Solus». Reverso: Margen: «Hic Solidus Feritus in Spania annus XCIIII». En el centro: «Indictio XI». Nótese la estrella de ocho puntas en el anverso, tal vez una referencia a Hesperia. Colección de la Casa de la Moneda.

taban aún en marcha y un número importante de ciudades todavía no habían sido conquistadas. Las nuevas monedas presentaban unas peculiaridades muy marcadas. En el anverso destacaba una estrella de ocho puntas que se convirtió en signo característico de las piezas acuñadas en el nuevo territorio. Es posible que se tratara de una representación de Hesperia, el astro identificado con el Lucero de Poniente, tal vez una alusión al hecho de que los árabes habían puesto el pie en la región más occidental del mundo conocido. Alrededor de esta estrella una inscripción latina proclamaba la creencia religiosa de los conquistadores: «En el nombre de Dios, no hay más Dios que el Dios único, no hay otro Dios». El reverso de estas monedas, por su parte, tenía el nombre de la ceca (Spania) y la fecha de la hégira en el margen, mientras que el centro lo ocupaba en algunos ejemplares el año de la *indicción* y en otros la palabra latina «SIMILIS» (véase la figura 2.2).[2]

Apenas se conocen algo más de una decena de estas monedas que constituyen el testimonio más antiguo de la presencia árabe en la península Ibérica. Las fechadas en el año siguiente (94 h.) rondan la veintena.[3] ¿Se llegaron a fabricar en grandes cantidades? A juzgar por el número de piezas conocidas podría parecer que no, pero ésta puede ser una impresión engañosa. Los pocos ejemplares conservados pre-

Google UNIVERSITY OF MICHIGAN

sentan diferencias entre sí, lo que quiere decir que fueron fabricados utilizando cuños diferentes. Con cada cuño se batía cierta cantidad de monedas iguales, y cuando se desgastaba había que sustituirlo por otro. Así pues, si se utilizó un número relativamente alto de cuños, ello podría estar indicando una producción mayor de lo que permite suponer el escaso número de especímenes que conocemos. Aunque los intentos modernos de calcular cuántas monedas podían ser fabricadas con un solo cuño presentan resultados dispares y no siempre convincentes, la producción en los primeros momentos de la conquista pudo haber sido relativamente elevada, incluso si aceptamos los cálculos más conservadores para la relación número de monedas por cuño.[4]

La emisión de estas monedas coincidió con la llegada a la península del gobernador árabe del norte de África (Ifrīqiya), Mūsà b. Nuṣayr, para hacerse cargo de las expediciones militares. Al enterarse del éxito de la primera expedición mandada por su lugarteniente, Ṭāriq b. Ziyād, el gobernador decidió cruzar el estrecho al frente de un nuevo ejército. Aunque la fecha exacta de su llegada es problemática, hay razones para pensar que pudo producirse en la primavera del 712, que se corresponde con mediados del año 93 de la hégira. Las similitudes de las monedas que acuñó en Hispania con las que ya circulaban en el norte de África hacen pensar que Mūsà se trajo consigo la ceca que había acuñado moneda en esa provincia.[5]

Los cambios tan radicales en la moneda acuñada en Hispania dan algunas pistas sobre las circunstancias en las que se produjo la conquista. Desde el punto de vista numismático este territorio fue una excepción en la expansión árabe. Mientras que en Oriente, en los antiguos territorios de los imperios bizantino y sasánida, los árabes siempre habían imitado en un primer momento la moneda que habían encontrado, en Hispania impusieron un tipo diferente al que por entonces circulaba. Este tipo de moneda era el mismo que ya acuñaban los gobernadores árabes del norte de África, el cual se basaba a su vez en los modelos bizantinos que se habían estado emitiendo en esa provincia hasta su conquista. Esta imitación llegó al extremo de incluir en las monedas el año de la indicción, un método de datación originado en el Bajo Imperio romano que se basaba en períodos de quince años cuyo final marcaba la revisión de las estimaciones fiscales. La datación por el año de la indicción era muy común en el Imperio bizantino; en el reino visigodo, aunque no totalmente desconocida, era muy

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

poco utilizada. La fecha de la indicción inscrita en las monedas podía ser bien entendida en Egipto o en el norte de África, pero en Hispania la forma de datación más corriente era la llamada «era hispana». A los conquistadores esto no pareció importarles mucho. El nuevo territorio había sido conquistado por el gobernador del norte África, Mūsà b. Nuṣayr, y en los años posteriores quedó subordinado desde el punto de vista administrativo a esa provincia, como pone de relieve el hecho de que fueran los gobernadores árabes de Qayrawān quienes nombraran en muchas ocasiones a los de al-Andalus.[6]

El rápido establecimiento de una administración, por rudimentaria que fuera, encargada de las acuñaciones demuestra que la expedición que todavía estaba en marcha no era una mera razia de saqueo, sino una campaña de ocupación en toda regla. Los saqueadores no se toman la molestia de establecer una ceca, pero es indudable que un ejército conquistador sí que lo hace. Las leyendas de las primeras monedas confirman este ambicioso objetivo al afirmar categóricamente que las piezas habían sido acuñadas en Spania; al año siguiente (94 h.) los responsables de la acuñación fueron aún más lejos al ordenar grabar en ellas la expresión «Novus Numus», un nuevo numerario que dejaba claro el fin del reino visigodo y la voluntad de sustituirlo por un nuevo orden.[7]

El hecho de que estas monedas fueran acuñadas en un período muy convulso explica que su factura sea un tanto defectuosa y que algunos de sus especímenes tengan leyendas casi indescifrables. Esto puede deberse a que fueron fabricadas en cecas móviles que acompañaban a las expediciones militares.[8] Sin embargo, resulta extraordinario que unos conquistadores con un dominio aún tan reciente fueran capaces de acuñar piezas de oro. La introducción de una moneda nueva en pleno período de la conquista implica una expedición que actuaba bajo la dirección de una jefatura centralizada, representada por el gobernador Mūsà b. Nuṣayr, capaz de vigilar la producción y amparar la distribución del nuevo numerario.[9] Esta jefatura hacía una fuerte demostración de autoconfianza al grabar en estas monedas leyendas que contenían parte de la profesión de fe musulmana: «Non Deus nisi Deus», «No hay más Dios que Dios». Los conquistadores proclamaban así su creencia incólume en la unidad de Dios y su rechazo a cualquier intento de asociarle con otras divinidades. Para cualquiera que fuera capaz de descifrar estas leyendas, no podía pasar desapercibida su postura militante frente al dogma trinitario de los cristianos. Todo un

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

programa que ilustraba la intención de los conquistadores de afianzarse en nombre de una fe que reemplazaba a la que había abanderado el derrotado reino visigodo y que no admitía compromiso alguno.

Mūsà prolongó su estancia hasta el otoño del año 713, que en el cómputo lunar de los años de la hégira se correspondía con los comienzos del año 95. El conquistador tuvo que abandonar la península Ibérica tras ser reclamada su presencia en Oriente por el califa omeya de Damasco, al-Walīd. La marcha de Mūsà tuvo consecuencias inmediatas en la emisión de moneda, pues sólo se conocen cuatro ejemplares que *presumiblemente* fueron acuñados en ese año. Para los dos siguientes no existen sólidos acuñados en Hispania en ninguna colección catalogada.[10] Esta ausencia puede tener una explicación fortuita —la falta de hallazgos de unas monedas muy poco comunes—, pero llama la atención la coincidencia con la partida de Mūsà y el hecho de que tampoco exista ni un solo ejemplar de sólidos acuñados en Ifrīqiya por esas mismas fechas.[11]

Al partir, Mūsà había dejado a sus dos hijos, ʿAbd al-ʿAzīz y ʿAbd Allāh, encargados del gobierno de al-Andalus y de Ifrīqiya respectivamente. Es posible que en su ánimo estuviera crear una dinastía en los lejanos territorios de Occidente. Si esto fue así, el proyecto fracasó, ya que ninguno de los dos vástagos duró mucho en su cargo. ʿAbd al-ʿAzīz fue asesinado, como ya se ha visto, en el año 715-716 (95 h.) El nuevo califa de Damasco, Sulaymān, ordenó por su parte la sustitución de su hermano ʿAbd Allāh en Ifrīqiya por un nuevo gobernador. Como Hispania dependía administrativamente de esta provincia, este gobernador fue el responsable de nombrar a al-Ḥurr b. ʿAbd al-Raḥmān al-Ṯaqafī, quien llegó a la península en agosto del 716 *(ḏū l-Ḥiŷŷa* del 97 h.)[12]

El gobernador al-Ḥurr volvió a acuñar sólidos en oro. Pero esta vez sus monedas eran distintas: presentaban leyendas bilingües, en latín y en árabe. De esta forma, los anversos seguían manteniendo una estrella de ocho puntas, una inscripción latina con el nombre en latín de la ceca (Spania) y la fecha 98 h. (716-717); el reverso, sin embargo, contenía una serie de leyendas en árabe: en el centro la proclamación de Mahoma como enviado de Dios —«Muḥammad rasūl Allāh», «Mahoma es el Enviado de Dios»— y en el margen el nombre de la ceca (al-Andalus) y la fecha también en árabe (véase la figura 2.3).[13] Esta traducción al árabe de la leyenda latina revela por vez primera el nombre con el que los árabes pasarán a conocer a la antigua Hispania: al-An-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

FIGURA 2.3. Las lenguas de la conquista. Sólido bilingüe en latín y árabe del año 98 h. (716-717 d.C.). Anverso: «Feritos solidus in Spania Annus XVCI[II]». Reverso (en árabe): «Este dinar fue acuñado en al-Andalus en el año 98». Centro: «Mahoma es el Enviado de Dios». Colección de la Casa de la Moneda.

dalus. El origen de este nombre sigue siendo controvertido, pero descartada la tesis que lo hacía derivar de una hipotética «tierra de los vándalos» (Vandalucía), cada vez parece imponerse más la idea de que se trata de una denominación culta, derivada del griego *atlantidos* en referencia a la antigua Atlantis o Atlántida.[14]

Apenas seis años después del desembarco, los conquistadores volvían a demostrar su intención de ocupar el territorio, de darle una denominación que ni los escritores ni los monarcas visigodos parecen haber utilizado y, sobre todo, de hacer del árabe un elemento visible de su dominio. En estas fechas tan tempranas es dudoso que fueran muchos los indígenas capaces de leer las leyendas en árabe de estas monedas, pero eso importaba poco. El gobernador al-Ḥurr era un árabe, el califa de Damasco era árabe, y los principales destinatarios de estas monedas eran árabes también. De momento era posible adoptar una solución de compromiso emitiendo esas monedas bilingües para que la población indígena conociera lo que se traían entre manos los conquistadores. Pero fue una solución poco duradera. De estas extraordinarias monedas sólo existen quince ejemplares emitidos en ese año del 98 h. Para los tres siguientes, en cambio, hay un nuevo vacío: no existe ni un solo ejemplar conocido en ninguna colección catalogada.[15]

Las monedas de al-Andalus regresan a los catálogos de numismática desde el año 720-721 (102 h.) en adelante. De nuevo, tras el vacío

Google UNIVERSITY OF MICHIGAN

vuelve a producirse un cambio notable en los modelos de acuñación. El relativo compromiso que había supuesto la inclusión de leyendas en latín se abandonó definitivamente y las monedas pasaron a fabricarse siguiendo el mismo modelo que circulaba ya en todo el Imperio: piezas sin representación figurada alguna y con apretadas leyendas completamente en árabe tanto en el anverso como en el reverso. Se trataba del tipo de moneda establecido en Oriente veinticinco años atrás por el califa ʿAbd al-Malik en el año 696-697 (77 h.). Con un considerable retraso, por lo tanto, las monedas andalusíes se adaptaban a los modelos que dominaban en el resto del Imperio.

Este cambio también puede adscribirse a nuevos gobernadores que fueron enviados por el califa de Damasco, ʿUmar II, en esas fechas. El gobierno de al-Andalus fue encomendado a al-Samḥ b. Mālik, quien permaneció en el cargo por un período de casi tres años. A juzgar por la evidencia disponible (que, de nuevo, debe subrayarse que está lejos de ser concluyente), al-Samḥ no acuñó moneda en los dos primeros años de su gobierno. Sin embargo, las piezas con leyendas totalmente árabes que llevan impresa la fecha de 102 h. (720-721) deben ser adscritas a él sin ninguna duda, ya que sabemos que murió en el curso de una campaña militar en Francia tres semanas antes del final de ese año.[16]

A partir de ese momento los dinares de oro que se acuñaron en al-Andalus no se diferencian del resto de las acuñaciones de moneda omeya, salvo en el nombre de la ceca y el peso algo menor. Se trata, sin embargo, de piezas rarísimas. En los años que median entre 721 y 744 (103-127 h.) sólo existe un número muy pequeño de estas monedas en las colecciones numismáticas. Además, hay grandes lagunas en la serie y muchos años están representados por una sola pieza.[17] Todo ello indica una disminución en la cantidad de metal precioso disponible para las acuñaciones, que se puso de manifiesto cuando las acuñaciones en oro en al-Andalus cesaron en el año 127 h. (744-745), en un momento particularmente difícil para los conquistadores, tal y como se verá más adelante. Desde entonces y durante casi dos siglos no se volvieron a emitir monedas de oro en este territorio. Hay que esperar hasta el año 929-930 (317 h.) en que ʿAbd al-Raḥmān III decida asumir el título califal para que la moneda acuñada en oro vuelva a ser emitida de forma regular.[18]

La moneda de plata, el dirhem, reemplazó a las emisiones en oro durante todo el período restante de los gobernadores y del emira-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

FIGURA 2.4. La moneda del Imperio. Dirhem de plata del año 106 h. (724-725 d.C.). Área Central I: «No hay más divinidad que Dios, Él único, sin asociado»; Área I Orla: «En el nombre de Dios, se acuñó este dirhem en al-Andalus el año 106»; Área Central II: «Dios es único Dios es eterno, ni engendra ni es engendrado y no tiene parigual». Área II. Orla (Corán 61,9). «Mahoma es el Enviado de Dios; le envió con la dirección y religión verdadera para que resplandezca sobre cualquier otra aunque repugne a los asociadores». Colección de la Casa de la Moneda.

to omeya. Los primeros ejemplares de dirhems de plata acuñados en al-Andalus datan del año 104 h. (722-723) y, como es lógico, siguen el típico modelo de las emisiones epigráficas en árabe (véase la figura 2.4). En este caso el número de piezas producidas parece haber sido estable, aunque siempre en niveles bastante bajos, a juzgar por el número de piezas conservadas en los tesoros de época más temprana, donde siempre aparece un mayor número de monedas orientales que andalusíes. Estas series de moneda de plata continuaron acuñándose durante todo este período con algunas pequeñas pero significativas interrupciones hasta la llegada en 756 (138 h.) del primer emir omeya, ʿAbd al-Raḥmān I, que continuó la política de acuñar dirhems de plata.[19]

LAS MONEDAS Y LA CONQUISTA

Los conquistadores, por lo tanto, acuñaron moneda de forma más o menos regular desde poco después de haber puesto el pie en la península, pero ¿qué razones les movieron a iniciar la emisión de mone-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

das tan rápidamente? Es posible que no haya una respuesta única a este interrogante. Ciertamente, las monedas viajan más rápido que las expediciones militares y ello las convierte en un excelente vehículo de representación política. De esta forma, es muy probable que el mayor peso, el módulo distinto y las peculiares leyendas de esas nuevas monedas fueran en algunos casos la primera señal tangible que anunció a muchos la existencia de un nuevo orden en la península Ibérica. Los conquistadores acababan de ocupar un territorio muy extenso y el control efectivo de algunas regiones seguramente llevó más tiempo de lo que dan a entender los sucintos relatos de las fuentes escritas. En un país muy fragmentado tanto geográfica como políticamente la derrota del reino visigodo pasaría desapercibida en algunas regiones durante algún tiempo y sólo un elemento de representación tan visible y ubicuo como era la moneda podía confirmar que el dominio de los monarcas toledanos había llegado en efecto a su fin.

Otra razón que explica la prisa de los conquistadores en poner en marcha la acuñación de moneda es más prosaica, pero sin duda más importante: la necesidad de pagar a las tropas expedicionarias o, cuando menos, a sus jefes más destacados. Los relatos de la conquista tienden a describir este episodio como obra de soldados atraídos por la perspectiva del botín y motivados por el deber de la guerra santa. Ambos argumentos son correctos, pero pasan por alto el hecho de que esos soldados tenían que ser mantenidos de forma regular y sus jefes ver recompensados sus esfuerzos en la conquista de una tierra tan lejana. Los pagos en especie o en moneda eran los medios más comunes para cumplir estas obligaciones y la rápida acuñación de *solidi* da a entender que Mūsà b. Nuṣayr otorgó una alta prioridad a la disponibilidad de la anhelada moneda de oro.

Sus sucesores, sin embargo, debieron encontrar muy difícil seguir esa política. A las bruscas oscilaciones en el número de piezas conservadas se le añade la circunstancia de que casi todas ellas proceden de hallazgos aislados en zonas del sur y el nordeste de la península donde también han aparecido monedas sueltas acuñadas en el norte de África en estas fechas tempranas.[20] El único tesoro conocido que contenía monedas de época temprana es uno encontrado cerca de Écija que incluía cuatro sólidos pertenecientes a las acuñaciones de los años 93 y 94 h. (712-713).[21] Todo esto parece indicar que tras la partida de Mūsà la producción de moneda no fue tan regular como los goberna-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ejército debió de verse facilitada por el hecho de que en un primer momento los soldados estaban acantonados en lugares muy concretos. Las principales ciudades —Córdoba, Sevilla, Toledo o Mérida— debieron de recibir guarniciones que se ocuparon de mantener el control sobre ellas, pero los conquistadores también se establecieron en otros enclaves estratégicos. Manuel Acién ha llamado la atención sobre el hecho de que los topónimos en *Qal'a* —que en castellano han dado a veces la forma «Alcalá» o «Calat»— son muy comunes en las fuentes referidas a los primeros tiempos de la conquista. *Qal'a* hace referencia en árabe a una fortificación y es muy interesante que algunos de estos lugares aparezcan en siglos posteriores con la denominación de *ḥiṣn*, una palabra que también significa «fortificación». Si tenemos un lugar que se denomina *ḥiṣn Qal'at Jawlān*, lo redundante de la expresión —«castillo de la fortificación de Jawlān»— hace razonable pensar que *Qal'at Jawlān* es un topónimo fósil que se remonta a los primeros tiempos de la conquista.[25]

Muchos de estos topónimos con la palabra *Qal'a* se encuentran sobre importantes vías de comunicación. Calatrava (Qal'at Rabāḥ) se ubicaba en la que unía a Córdoba con Toledo, mientras que Alcalá de Henares (Qal'at 'Abd al-Salām) lo hacía en la no menos importante que llevaba de Toledo a Zaragoza. Ello da idea del interés inicial de los conquistadores por mantenerse agrupados en lugares que permitieran un rápido despliegue de las tropas. Otra característica de estos topónimos es el hecho de que en su composición suele aparecer un nombre personal árabe. Tal es, por ejemplo, el caso de *Rabāḥ*, que aparece en el topónimo «Calatrava», cuyo significado sería por tanto «fortificación de Rabāḥ». Qal'at *'Abd al-Salām*, Qal'at *Jawlān*, Qal'at *Ḥazm*, Qal'at *Ayyūb*, Qal'at *Marwān*, Qal'at *'Āmir* y un largo etcétera, son otros tantos casos que indican que cada uno de estos asentamientos se identifica con un personaje, tal vez un jefe militar establecido en ese lugar con sus tropas.

Este poblamiento inicial en lugares estratégicos no duró, sin embargo, demasiado. Podía resultar adecuado cuando se trataba de un ejército que recibía regularmente sus estipendios, lo que convertía a sus soldados en presas buscadas por gentes ávidas de hacerse con lo que atesoraban en sus bolsas. Pero ninguna de estas *alcalás* se convirtió en un centro de población importante en estos primeros tiempos, tal y como había ocurrido con Kūfa y Baṣra en Iraq, inicialmente centros

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dores hubieran deseado y que a pesar de picos puntuales en algunos momentos concretos estas monedas nunca llegaron a circular de forma regular y abundante.

Si el ejército no podía contar con unos pagos regulares en moneda de oro o plata, tenía que recibir suministros en especie. En el pacto concertado por Teodomiro en el sudeste de al-Andalus se preveía la entrega de un tributo que ascendía a un dinar y una cantidad de trigo, cebada, mosto, vinagre, miel y aceite por cada persona libre y la mitad por cada esclavo que viviera en el territorio incluido en el acuerdo. Este pacto presenta muchas similitudes con otros que se establecieron en Oriente Próximo durante la época de las conquistas y que también muestran a los conquistadores demandando el pago de tributos en dinero y en productos como el trigo, la cebada, el mosto, el vinagre, la miel y el aceite que cabe suponer estaban destinados al ejército.[22]

Productos similares constituían los suministros que recibía el ejército bizantino estacionado en el siglo VI en Egipto, según un papiro de Oxhyrhynco que detalla las raciones que recibían estas tropas.[23] Para una época contemporánea a la conquista de al-Andalus se conocen tres cartas del gobernador árabe de Egipto, Qurra b. Šarīk, al *pagarca* Basilio de Afrodito. Estas cartas, escritas todas ellas en un tono conminatorio que permite imaginar el pánico que se apoderaría del *pagarca* al recibirlas, están fechadas en el año 710 (91 h.). En una de ellas el gobernador exige el envío en moneda del tributo para pagar el sueldo de las tropas y sus familias, pues es tiempo de que salgan en expedición. En la segunda lo que se requieren son provisiones en cereales que deberán ser llevadas a un granero público, dándose además instrucciones muy precisas sobre la forma en que habían de ser pesadas estas contribuciones. La tercera carta, en fin, ordena el abastecimiento de pan para los marinos de la flota.[24] Aunque las formas de percepción y distribución de este tributo pueden haber variado de unas regiones a otras, lo que interesa señalar aquí es que las condiciones de capitulación preveían el pago del tributo en moneda y en especie destinados al pago de las soldadas y al mantenimiento del ejército respectivamente.

En el caso de al-Andalus la escasez de moneda de oro y plata en los años posteriores a la conquista permite suponer que las contribuciones en especie fueron preponderantes. La entrega de estas provisiones al

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de acantonamiento de tropas y más tarde populosas ciudades. Ante la escasez de metal precioso, las tropas tenían que vivir en buena medida de las contribuciones en especie pagadas por la población sometida, y ello debió de forzar al ejército a dispersarse por las zonas rurales. El caso de la región de Teodomiro es un buen ejemplo de esto. Aquí la investigación arqueológica demuestra una notable continuidad en los asentamientos del período posterior al establecimiento del pacto. Las tropas ocuparon la región estableciendo guarniciones en los principales centros urbanos y diseminándose por las zonas rurales.[26]

La falta de emisiones regulares de moneda de oro, el suministro de bienes en especie para el ejército, los pactos que vincularon a algunos notables de la aristocracia visigoda con los conquistadores y, finalmente, el fracaso del acantonamiento de las tropas en lugares aislados son indicadores de un proceso gradual de interdependencia entre conquistadores y conquistados en los años que siguieron al 711. La rápida derrota del ejército visigodo había fracturado la frágil articulación del reino, dejando un número de territorios fragmentados que tuvieron que tratar directamente con los conquistadores. En estas circunstancias se alcanzaron compromisos locales que estaban motivados por un interés mutuo y que facilitaron la instalación de los recién llegados mediante el establecimiento de vínculos muy estrechos con la población indígena.

Un indicio de los estrechos contactos entre conquistadores y conquistados lo aporta un hecho bastante significativo y que, por lo general, ha recibido muy poca atención: la circulación en al-Andalus desde época muy temprana y en cantidades significativas de monedas de cobre acuñadas por los árabes. El felús (ar. *fals*, pl. *fulūs*) ha sido una pieza por lo general bastante maltratada por la tradición numismática: carente de valor para los coleccionistas, la dificultad de sus leyendas y el hecho de que muchas veces carezcan del año o del lugar de emisión han relegado a los ejemplares de esta moneda a los depósitos de los museos, encontrándose agrupados sin orden ni concierto y habiendo sido objeto de muy escasa atención por los investigadores hasta fechas muy recientes. Los contemporáneos, sin embargo, no compartían este desprecio hacia estas humildes piezas. Han llegado hasta nosotros tesoros compuestos exclusivamente por monedas de cobre y hay amplia constancia de su uso en pequeñas transacciones cotidianas. Todo indica, por lo tanto, que la moneda de cobre jugaba un papel muy impor-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

FIGURA 2.5. La moneda del común. Felús de época del emirato dependiente sin fecha. Área I. Orla: «En el nombre de Dios. Se acuñó este felús». Centro: «En al-Andalus». Área II. Orla. «No hay más divinidad que Dios. Mahoma es el Enviado de Dios». Colección de la Casa de la Moneda.

tante en el sistema monetario, aunque este papel no siempre sea fácil de entender.

Los conquistadores comenzaron a emitir feluses desde fecha muy temprana. Las tropas que pasaron el estrecho llevaban ya consigo monedas de cobre acuñadas en el norte de África en el año 92 h. (710-711).[27] Los más antiguos emitidos en al-Andalus y que se pueden datar con total seguridad corresponden a los años 108 h. (726-727) y 110 h. (728-729). Es incierta, en cambio, la cronología exacta de dos grupos de feluses que aparecen con mucha frecuencia en la península, pero que no llevan fecha: uno que presenta leyendas religiosas en árabe, y otro cuyas monedas llevan el nombre de la ceca de al-Andalus y una estrella con un número variable de puntas. No obstante, los especialistas están de acuerdo en que ambos tipos corresponden al período de los gobernadores (véase la figura 2.5).[28]

La acuñación de piezas de cobre en proporción muy superior a las que se constata en oro y plata, es un hecho extraordinario. Los monarcas visigodos no habían emitido nunca este tipo de monedas. También en este aspecto, por lo tanto, los conquistadores estaban introduciendo una innovación desconocida en la península desde hacía siglos.[29] Frente a un monometalismo del oro basado en la existencia de piezas con un poder liberatorio relativamente elevado —los tremisses visigodos—, y cuya circulación estaría necesariamente restringida a las clases do-

Google UNIVERSITY OF MICHIGAN

minantes,[30] estaríamos ante una moneda con un papel diferente: por un lado, piezas de oro o plata acuñadas en cantidades muy escasas y, por otro, piezas de cobre mucho más abundantes y susceptibles de ser utilizadas por amplias capas de la población. Al igual que ocurría en las circunscripciones militares en Siria, donde también existían cecas que acuñaban monedas de cobre destinadas al pago regular de las tropas omeyas, es posible pensar que los miembros del ejército invasor recibían esas piezas como soldada y las utilizaban en sus tratos cotidianos con la población sometida.[31] En esta nueva situación los feluses árabes circularon junto con los antiguos sestercios de época romana. Se trataba de piezas tan apreciadas que las gentes las atesoraban, tal y como ponen de relieve los hallazgos en los que aparecen mezclados ambos tipos de monedas.[32] Algunos indígenas, incluso, se enterraron siguiendo el rito funerario cristiano, pero manteniendo entre sus manos uno de estos feluses, tal y como han puesto de manifiesto hallazgos arqueológicos recientes en Jaén y Córdoba.[33]

Es difícil saber si existía una relación entre estas monedas de cobre y las piezas de oro y plata. Uno de los rasgos más desconcertantes de estos feluses es que su peso no se ajusta a ningún patrón discernible, de tal manera que dentro de una misma serie es posible encontrar piezas de un peso muy variable.[34] Una metrología tan caótica en las piezas de cobre podría hacer pensar que se trataba de acuñaciones irregulares, realizadas en talleres locales al margen de la autoridad central, pero esta idea no encuentra respaldo en lo que sabemos sobre la acuñación de feluses en otros territorios musulmanes. En Egipto a lo largo de los siglos VIII y IX (I-III h.) se utilizaban piezas de cristal para establecer el peso oficial exacto de las monedas de cobre, exactamente igual que se hacía con las de oro y plata. También estos ponderales presentan pesos muy variables, lo que quiere decir que las propias autoridades contemplaban la emisión de feluses con patrones muy diferentes.[35]

Así pues, la jefatura de los conquistadores asumió una amplia distribución de estas humildes monedas. Su uso se limitaba a las transacciones pequeñas y es evidente que tales transacciones afectaban a la población indígena en sus tratos con los integrantes del ejército conquistador. En este sentido, es llamativo que los feluses correspondientes a los años posteriores a la conquista aparezcan en zonas tan diversas como el sudeste de la península, donde ya se ha comentado el

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tratado de Teodomiro, o la región de Huesca, donde también se documentan pactos en esas fechas.[36] De esta forma, las tropas que habían llegado a la península pudieron dispersarse por todo el territorio. Su aprovisionamiento estaba cubierto por las entregas en especie que los indígenas estaban obligados a cumplir en virtud de los pactos, mientras que las pequeñas transacciones con éstos podían realizarse merced a las piezas de cobre que también se entregarían en concepto de soldada. Aunque es posible que en ciertas ocasiones tales entregas se realizaran con monedas de oro y plata, no parece que este medio de pago fuera ni el más común, ni el más regular. Los conquistadores pronto comprendieron así que su principal fuente de riquezas no provenía de lo que la administración califal pudiera ofrecerles. Si alguna vez habían pensado en convertirse en soldados estipendiarios establecidos en ciudades-guarnición a la espera de la soldada o de la orden de partir en expedición, rápidamente se dieron cuenta de que las condiciones del país que acababan de conquistar no permitían tal arreglo. Sus oportunidades, como se vio en el capítulo anterior, pasaban por estrechar sus lazos con unos indígenas que eran quienes seguían controlando la mayor parte de los recursos que al-Andalus albergaba.

El problema de los ingresos fiscales

El gran perdedor de la situación que se había creado en al-Andalus era un protagonista lejano pero no por ello ausente: el fisco de los califas omeyas de Damasco. En las condiciones en las que se había producido el asentamiento de los conquistadores es muy improbable que los excedentes fiscales fueran muy abundantes y más que dudoso que ni siquiera una parte de esas contribuciones llegaran a ser remitidas a Oriente, lo que era una de las mayores demandas que hacían los califas con respecto a los territorios bajo su dominio.[37] La escasez de acuñaciones monetarias en oro y plata en este período pone en evidencia que al-Andalus estaba lejos de ser una pieza importante en el conglomerado del Imperio omeya. Esta mínima relevancia fiscal explica también que este territorio no tuviera una entidad administrativa propia. La mayoría de sus gobernadores fueron nombrados por los de Ifrīqiya y sólo en algún caso excepcional el nombramiento se debió a una designación directa del propio califa de Damasco.[38] Esto da a entender

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

que en la organización administrativa del califato el nuevo territorio era considerado como un apéndice de la provincia norteafricana pese a la enorme distancia que mediaba entre ambas regiones.

Los gobernadores árabes de al-Andalus tenían que hacer frente, por lo tanto, a una situación compleja. Es muy poco lo que conocemos sobre ellos. Los designados no fueron casi nunca hombres que residieran en al-Andalus con anterioridad a su nombramiento.[39] Su llegada debió de producirse con el documento acreditativo de su designación y en algún caso acompañados de fuerzas militares.[40] No sabemos, en cambio, cuál era su procedencia, ni los cargos que habían ejercido con anterioridad. Las fuentes orientales les ignoran y sólo en algún caso es posible espigar alguna referencia aislada a las actividades previas a su nombramiento. Por lo demás, tampoco parece que en general llegaran a establecer un vínculo muy efectivo con el territorio que gobernaban, ya que son pocos los gobernadores que dejaron una descendencia de cierto renombre en al-Andalus.[41]

Desde el primer momento estos gobernadores decidieron tener su sede en el sur de la península evitando Toledo, la antigua capital del reino visigodo. ʿAbd al-ʿAzīz b. Mūsà residía en Sevilla en el momento en que fue asesinado, pero sus sucesores decidieron cambiar su sede a Córdoba y ocupar en esta ciudad un palacio (*balāṭ*). El artífice de este traslado fue el gobernador al-Ḥurr b. ʿAbd al-Raḥmān al-Ṯaqafī, enviado desde Ifrīqiya poco después del asesinato de ʿAbd al-ʿAzīz (715-716/97 h.) y que había llegado a al-Andalus acompañado de una tropa de cuatrocientos hombres.[42] La preferencia de los primeros gobernadores por las ciudades meridionales se debía a que los territorios septentrionales de la península no estaban todavía plenamente sometidos y a que la rapidez de la invasión aconsejaba mantenerse en la cercanía del norte de África. En cambio, la predilección por Córdoba frente a Sevilla se explica por las circunstancias que habían rodeado la conquista. En la ciudad hispalense residían linajes que habían establecido estrechas alianzas con los conquistadores, en especial los hijos de Vitiza. Por contra, en Córdoba la situación era muy distinta, pues el derrotado rey Rodrigo había estado vinculado a esta ciudad, en la que había poseído un palacio y en la que, incluso, podía haber llegado a residir.[43] Si Rodrigo y sus partidarios habían tenido presencia en Córdoba, es lógico suponer que, tras su derrota, sus propiedades en esta ciudad hubieran quedado vacantes y que esta circunstancia fuera apro-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

vechada por los gobernadores para establecer allí su sede y las fuerzas militares que estaban a su disposición.

La principal misión encomendada a estos gobernadores era lograr que el lejano territorio recién conquistado en Occidente rindiera algún fruto a sus señores, los califas omeyas de Damasco. De poco valía a éstos ser los dueños de un vasto imperio si sus territorios no contribuían con riquezas a sus siempre necesitadas arcas. Para conseguirlo había que implantar una organización fiscal estable en un país en el que las peculiares circunstancias de la conquista habían creado situaciones muy complejas. Nuestra fuente más cercana a los hechos, la *Crónica de 754*, insiste en que ello se convirtió en una obsesión para los sucesivos gobernadores. El primero de ellos nombrado tras el asesinato de ʿAbd al-ʿAzīz b. Mūṣà, el ya mencionado al-Ḥurr b. ʿAbd al-Raḥmān al-Ṯaqafī (715-718/97-100 h.) puso de inmediato manos a la obra. Cuando decidió trasladarse a Córdoba, estableció en ella una guarnición de soldados, e impuso a los cristianos pequeños impuestos de paz (*resculas pacificas*) con el fin de aumentar los ingresos del fisco (*thesauris publicis*). Más tarde castigó con la cárcel y con diversas penas a algunos bereberes que se habían dispersado por el territorio y que guardaban tesoros, lo que parece indicar que estos grupos practicaban depredaciones y que, actuando de forma independiente, intentaban escapar al control de la autoridad de los gobernadores. Con este afianzamiento de su autoridad el gobernador intentaba poner fin a cualquier veleidad de saqueo, estableciendo en su lugar una forma ordenada de captación de tributos. Para ello al-Ḥurr envió a «jueces» que obligaron a pagar impuestos (*vectigalia*) a la Hispania Ulterior, esto es, a las zonas de la mitad más meridional de la península.[44]

En el año 717 (99 h.) fue proclamado califa ʿUmar II, un personaje singular dentro de la dinastía Omeya, cuyos miembros suelen ser retratados como un puñado de vividores impíos, cuando no de crueles sanguinarios. Nada de eso era ʿUmar II. Las alabanzas que sobre su persona y su gobierno contienen de forma unánime las fuentes, incluidas las más hostiles a su dinastía, parecen haber estado motivadas por el hecho de que este califa estaba realmente interesado en suspender la política de expansión militar e imponer una fiscalidad más justa y acorde con las necesidades del Imperio. Su idea de que la «soberanía tiene diversos pilares sin los cuales no duraría: el gobernador es un pilar; el juez es un pilar; el encargado del tesoro público es un pilar; y yo

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

soy el cuarto pilar», revela una concepción política centralizadora basada en la equidad y el buen gobierno de la autoridad califal.[45]

Una concepción así debía de ser difícil de poner en práctica en al-Andalus, donde los ejércitos conquistadores se habían desperdigado por todo el territorio, la aristocracia de los infieles había conseguido mantener incólumes sus situaciones de dominio —a veces incluso en estrecha alianza con los jefes militares árabes— y los obispos de los politeístas seguían teniendo la última palabra en gran cantidad de asuntos. Para colmo, el lejano territorio no era siquiera capaz de generar unos ingresos fiscales apreciables. Al piadoso y consciente ʿUmar II tal panorama debía de resultarle penoso. Por ello son creíbles las fuentes árabes cuando afirman que este califa llegó a barajar la salida de los árabes de la península y que sólo se vio disuadido de su idea cuando se le informó del arraigo que allí empezaba a tener el islam.[46] Planes similares de retirada habían sido albergados por este califa con respecto a otras zonas en Oriente, en concreto Cilicia y Transoxiana, cuyo carácter fronterizo y escasa relevancia fiscal las convertía en auténticos sumideros de los recursos del Imperio.[47]

Para tratar de poner algo de concierto en la situación que se vivía en al-Andalus, ʿUmar II nombró como gobernador a al-Samḥ b. Mālik al-Jawlānī (718-721/100-102 h.). Antes de su nombramiento, este hombre se había labrado una fama de rectitud avalada por lo estricto que se había mostrado con respecto a la legalidad de los tributos extraídos en Ifrīqiya, lo que fue causa de que el califa le designara como gobernador.[48] Su gobierno estuvo efectivamente marcado por las cuestiones fiscales. La más importante fue la orden que dio para que se elaborase un censo, probablemente redactado ya en lengua árabe, que permitiera cargar los impuestos.[49]

Este primer censo confeccionado por los conquistadores puso los cimientos de una organización administrativa propia que prescindía del legado del antiguo reino visigodo a todas luces inservible ya en ese momento. El de al-Samḥ fue el primero de los tres censos que se llevaron a cabo durante el período del emirato dependiente. En tiempos del gobernador ʿUqba b. al-Ḥaŷŷāŷ (735 o 736-740 o 741/117-123 h.) se realizó el segundo que, en palabras del cronista latino, promovió una ardua exacción de tributos. Finalmente, en época del último gobernador anterior a la instauración del emirato omeya, Yūsuf al-Fihrī (747-756/130-138 h.), se realizó un nuevo censo en el que hubo que te-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ner en cuenta las muertes producidas entre los cristianos durante los años de las guerras civiles.[50] Aunque en ninguno de los tres casos sabemos las fechas exactas en las que se redactaron estos censos, llama la atención la regularidad de las fechas de los gobernadores responsables de haberlos llevado a cabo, de tal manera que es posible pensar en un intervalo de quince años (720/102 h., 735/117 h. y 750/132 h., fechas en las que está activo cada uno de ellos) para su confección. Este período de quince años es el mismo que el de las indicciones bizantinas, lo que mueve a pensar que los conquistadores adoptaron también la práctica de actualizar el libro censal de forma regular.

Es curioso que las fuentes árabes sólo citen la elaboración del primero de estos censos, mientras que ignoran los otros dos.[51] En cierta forma los dan por supuestos, al contrario de lo que ocurre con el autor de la *Crónica de 754*, que parece ver en ellos —o más bien en la regularidad de su elaboración— una novedad digna de ser consignada. Lo mismo ocurre en Oriente, donde son los autores de las crónicas cristianas los que dan mayor número de noticias sobre los censos realizados por los árabes. Sus escritos lamentan las exacciones fiscales que sufrían sus correligionarios en un tono lastimero que recuerda bastante al que emplea el autor de nuestra crónica. El fuerte rechazo que provocaban estos censos entre las poblaciones sometidas aparece muy bien descrito en una fuente oriental conocida como *Crónica de Zuqnīn*. Este texto toma su nombre de un monasterio situado cerca de Āmida (actual Diyarbakir, junto al Tigris en el sudeste de la actual Turquía) y fue escrito por un autor siríaco en el año 775. Refiriéndose a los hechos del año 691/692 este autor señala que el califa ʿAbd al-Malik ordenó hacer un censo:

> ... dando órdenes estrictas de que todo el mundo debería ir a su propio país o aldea y a casa de su padre, y de que todo el mundo debería ser registrado con su propio nombre y el de su padre, junto con su viña, olivos, ganados, hijos y todo cuanto le perteneciera. Desde ese momento la capitación [sir. *gezita*] comenzó a ser impuesta sobre los cráneos de los varones adultos. A causa de esto, todo tipo de males comenzaron a brotar sobre la comunidad cristiana. Los anteriores gobernantes habían percibido el impuesto sobre la tierra [sir. *maddātō*] y no sobre los varones adultos. A partir de entonces los hijos de Hagar [es decir, los árabes] comenzaron a someter a los hijos de Aram a la esclavitud egipcia. Pero es nuestra propia culpa: puesto que pecamos, los esclavos se han

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

convertido en nuestros señores. Éste fue el primer censo [*ta'dil*] que hicieron los árabes.[52]

El censo del año 691-692 ordenado por el califa supuso, por lo tanto, que cada cristiano varón y adulto pagara un impuesto de capitación. Se trataba de una novedad que para el cronista marcaba el comienzo de todas las desgracias caídas sobre la pecadora grey cristiana que hasta entonces sólo pagaba un impuesto territorial y que de repente se veía sometida a una presión fiscal más sistemática, que acarreaba el registro preciso de la población en sus lugares de origen. Una situación así le recordaba al autor la bíblica esclavitud del pueblo judío en Egipto.[53]

El testimonio de la *Crónica de Zuqnīn* deja muy claro que a efectos de un control fiscal eficaz la principal preocupación de los árabes era que las poblaciones sometidas se encontraran en su lugar de origen, de tal manera que nadie pudiera escapar al pago del impuesto. La adscripción de las poblaciones sometidas a las tierras que ocupaban, especialmente en las zonas rurales, se convirtió en una de las principales ocupaciones de la administración califal, cuyo éxito en la imposición de gravámenes dependía de que se asegurara la menor movilidad posible a dichas poblaciones. En Iraq el gobernador del califa ʿAbd al-Malik, el célebre Yūsuf al-Ḥaŷŷāŷ, llegó a dictar unas medidas muy duras que preveían la deportación forzosa de aquellos que hubieran huido de las zonas rurales para asentarse en las nuevas ciudades fundadas por los conquistadores, donde pretendían escapar a las imposiciones fiscales y alistarse en el ejército recibiendo los estipendios correspondientes. En Egipto la situación no era muy diferente. En su *Historia de los patriarcas de Alejandría*, Severus b. al-Muqaffaʾ narra la llegada de un gobernador enviado por el califa al-Walīd en torno al año 713, quien realizó un censo redactado en árabe: la plaga y la miseria se adueñaron entonces del país. El gobernador, además, ordenó que nadie acogiera a forasteros, incluyendo en esa medida a los monjes a los que se obligó a llevar una señal en su mano izquierda en la que se mencionaba el nombre de su iglesia y de su monasterio, así como la fecha de la hégira. El texto se recrea en narrar las desventuras de las gentes que estaban obligadas a llevar un documento (*siŷill*) en cualquier desplazamiento que realizaran o en describir la avaricia de posteriores gobernadores que llegaban a imponer el uso de un distintivo de plomo a todos los varones con edades comprendidas «en-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tre los veinte y los cien años», con sus nombres y un número que se les asignaba.[54]

Descartando las indudables exageraciones que hay en estos relatos, la situación general que describen es creíble. Los papiros egipcios de esta época demuestran que el control de los movimientos de las poblaciones campesinas era una preocupación real que generaba una considerable actividad burocrática. Un papiro datado a comienzos del año 722 (*šaʾbān* del 103 h.) da permiso, por ejemplo, a un residente de la localidad de Ašmūn para trabajar fuera de su lugar de origen por un período de cinco meses; durante ese tiempo su tributo —denominado en el texto *ŷizyà*— tendrá que ser pagado en el lugar donde estaba trabajando. Otro papiro, fechado en febrero de 731 (*ḏū l-Ḥiŷŷa* de 112 h.) nos presenta a un ʿAbd Allāh b. ʿUbayd Allāh, empleado en la administración fiscal del gobernador árabe, dando permiso a un Constantino Papastolos —«joven, chato, con una cicatriz en su mejilla, dos lunares en el cuello y con el pelo lacio»— para trabajar fuera de su hogar durante dos meses con objeto de poder pagar su impuesto de capitación; el pasaporte ordenaba a cualquier oficial del tesoro del gobernador o a cualquiera que le encontrara tratarle de forma benigna.[55] La administración árabe en Egipto ejercía, por lo tanto, un férreo control sobre los movimientos de las poblaciones campesinas, incluso en desplazamientos que apenas duraban unos pocos meses. Su principal interés era siempre limitar tal capacidad de movimientos para facilitar su control fiscal.

En al-Andalus no hay noticias de que se tomaran medidas similares. Simplemente, no era necesario. Los árabes habían sometido a una sociedad ampliamente feudalizada, en la que la adscripción a la tierra de amplias capas de la población se daba por descontada. La extensión de las relaciones de dependencia en el último período del reino visigodo había desembocado en un entramado de vínculos feudales que impedían a los dependientes y a su descendencia abandonar a su señor, mediante su fijación hereditaria a la tierra. Esta feudalización de la sociedad indígena se aprecia en disposiciones conciliares como las del canon tercero del II Concilio de Sevilla celebrado en 619 que impedía a los clérigos abandonar la iglesia a la que pertenecían para pasar a otra. En caso de que huyeran, el obispo que les acogía estaba obligado a restituirlos a su lugar de origen, dado que, en opinión de los prelados reunidos en Sevilla, la situación de estos clérigos era similar

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

a la de los colonos agrícolas cuya adscripción a la tierra estaba contemplada por la ley civil (*lex mundialis*).[56]

En la legislación visigoda existen varias leyes de diversas épocas que tratan sobre el problema de los fugitivos y que están incluidas en el *Liber Iudicum*.[57] En todas ellas se estipulan fuertes castigos para quien acogiera a esos fugitivos y se establece que éstos deben ser restituidos a sus propietarios. La última de estas leyes fue promulgada en Córdoba por Egica en el año 702, apenas nueve años antes del desembarco de los conquistadores árabes. El rey se lamentaba en su prefacio de que las leyes antiguas hubiesen resultado ineficaces para atajar el problema e imponía la norma de que cualquier fugitivo fuera devuelto o entregado al juez. ¿Qué ocurría si así no se hacía? Si quien lo acogía era un siervo o un liberto habría de sufrir ciento cincuenta latigazos; si era libre, cien latigazos y el pago de una libra de oro. En caso de que careciese de esa exorbitante suma, debería recibir cien latigazos adicionales. Descubrir a los fugitivos era una tarea que quedaba encomendada a los habitantes del lugar (*habitatores loci*) o incluso a los siervos de esa ubicación, todos los cuales, en caso de no cumplir diligentemente con esta tarea, se enfrentaban a penas similares a las ya citadas. Además, los oficiales del reino (*tiufados*, vicarios, *actores* y *procuratores* del fisco) y los clérigos también debían velar por que se cumpliese la norma, quedando condes y obispos encargados de supervisarlos, so pena de considerables castigos.

Siervos, libertos, colonos agrícolas y clérigos tenían, pues, una capacidad de movimientos muy reducida en la sociedad visigoda al estar sometidos a la dependencia del señor. Es inconcebible pensar que la conquista árabe supusiera un atenuamiento de estas condiciones: los intereses de los conquistadores de favorecer la adscripción a la tierra para garantizar un mejor control fiscal coincidían plenamente con los que albergaba la aristocracia feudal visigoda con la que habían pactado. La considerable burocracia que se empleaba en regiones como Iraq o Egipto para limitar esa pesadilla de los oficiales fiscales que era la movilidad de las gentes, en al-Andalus podía verse muy atenuada ya que eran los propios señores laicos y eclesiásticos los que estaban firmemente interesados en impedir dicha movilidad. Las primeras décadas posteriores a la conquista fueron testigos de un progresivo ajuste entre los intereses de esta aristocracia visigoda, que seguía manteniendo sus dominios, y las exigencias fiscales de los conquistadores, cuyos

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gobernadores tenían que responder ante la potente administración califal que les había nombrado.

La confección de censos fiscales en al-Andalus también supuso la introducción —o al menos, la sistematización— de un impuesto de capitación en el que los nombres de los contribuyentes estarían inscritos en un libro censal (*publico codice*). De ahí la expresión *descriptio populi* que utiliza el autor de la *Crónica de 754* para referirse a la confección del censo por parte de ʿUqba, muy probablemente en 735 (117 h.): esta *descriptio populi* sería el registro de los contribuyentes con sus nombres y con el monto del impuesto que cada uno de ellos debía pagar; si se aplicaba la misma norma que en Oriente —y no hay razón alguna para pensar que los gobernadores de al-Andalus actuaran de forma distinta a como lo hacían sus homólogos orientales— esta medida debió de afectar a todos los varones adultos para espanto de quienes no estaban acostumbrados a una presión fiscal tan sistemática.

Conviene descartar, sin embargo, la idea de que estos censos fueran una especie de catastros generales de al-Andalus. Sin duda, se incluirían en ellos los diversos pactos alcanzados con los miembros de la aristocracia visigoda precisando el monto de los tributos que estaban obligados a pagar en cada uno de sus territorios. Al frente de estos territorios se encontraban *comites* que se encargaban de reunir los tributos de sus habitantes.[58] También hay que suponer que se consignarían los impuestos recaudados en las ciudades y que en esta labor los conquistadores contaron con la colaboración de los obispos en aquellos casos en que se tratara de sedes episcopales: todavía más de un siglo después de la conquista, el obispo de Málaga, Hostegesis, era el encargado de actualizar los registros fiscales de su provincia.[59]

La realización de censos a intervalos regulares pone también de manifiesto que las situaciones en ese momento debían de ser muy cambiantes. Cuando el gobernador Yūsuf al-Fihrī realizó el tercero de estos censos en 750 (132 h.), los escribas (*scriniarii*) tuvieron que borrar del *publico codice* los nombres de los cristianos que habían muerto a consecuencia de las guerras civiles de los años anteriores. A las convulsiones propias del período hay que añadir otro hecho no menos importante: los miembros del ejército conquistador habían comenzado a ocupar tierras. No sabemos realmente cómo se había producido esa ocupación. Es posible que en algunos casos se tratara de propiedades que habían quedado vacantes como consecuencia de las turbulencias

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de la conquista; es posible que en otros casos se tratara de propiedades adquiridas simplemente a la fuerza, pero lo más probable es que en su mayor parte tales apropiaciones fueran resultado de los primeros contactos establecidos entre conquistadores y conquistados.

Transcurridos apenas siete u ocho años de la conquista el número de conquistadores convertidos en propietarios era ya lo suficientemente grande como para que el gobernador al-Samḥ se viera forzado a regularizar su situación. Según la *Crónica de 754*, para ello adscribió lotes de tierras a los conquistadores y reservó para el fisco una parte tanto de los bienes muebles como de los inmuebles. Las fuentes árabes corroboran estos datos, y autores como ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb o Aḥmad al-Rāzī llegan más lejos al precisar que los conquistadores recibieron confirmación sobre la posesión de las alquerías (*al-qurà*) y que sus derechos fueron reconocidos por medio de diplomas expedidos por el califa ʿUmar II, por los cuales se ratificaban los ya emitidos por su antecesor al-Walīd en el momento de la conquista. Al decir de estos cronistas, tales diplomas no preveían la entrega de propiedades, sino que se trataba de concesiones territoriales (*iqṭāʿat*) cuya propiedad eminente seguía estando en manos de la comunidad, por lo que tenían un carácter revocable por parte de la autoridad central.

Así pues, algunos árabes llegados en el primer momento de la conquista habían llegado ya a amasar enormes riquezas. Por mucho que los cronistas afectos a la dinastía omeya intentaran un siglo o dos más tarde argumentar que tales propiedades eran sólo «concesiones» que en cualquier momento podían revertir a sus señores, es dudoso que los afortunados poseedores de tierras del siglo VIII reconocieran tales sutilezas jurídicas. Éste era el caso de un tal Saʿd (Zat), que pereció asesinado a manos de un gobernador a pesar de ser un sarraceno de noble linaje y además un *opulentissimum dominum*, lo que evidentemente quiere decir que este personaje se había convertido en un señor territorial. No debía de ser el único: cuando años más tarde las tropas sirias llegaron a al-Andalus se encontraron con que los árabes llegados con la conquista vivían en ese territorio como reyes (*mulūk*).[60]

Estas nuevas situaciones provocaron una mengua en los ingresos que obtenían los gobernadores. Las exenciones fiscales de las que gozaban los conquistadores implicaban que en su calidad de propietarios detraían al fisco parte de unos impuestos que de otra forma habría tenido que pagar la población sometida. En Oriente este hecho había to-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mado ya unas proporciones tan alarmantes que el califa ʿUmar II se vio forzado a tomar medidas. Para ello publicó un célebre rescripto que fue enviado a todos los gobernadores provinciales. En este rescripto el califa señalaba que, a despecho de que un judío, un cristiano o un zoroastra pudiera convertirse al islam, su tierra y su morada seguían siendo considerados como botín (*fay'*) de los musulmanes.[61] Esto era tanto como decir que las cargas fiscales adscritas a una tierra en su calidad de territorio conquistado seguían siendo invariables, fuera cual fuera la religión de su propietario. Esta medida, sin embargo, no debió de parecer suficiente al califa, porque en ese mismo rescripto iba aún más lejos y llegaba a prohibir que las tierras sometidas al impuesto territorial (*jarāŷ*) fueran vendidas por sus dueños. Con esta insólita disposición se pretendía impedir que las transacciones de tierras entre conquistadores y conquistados pudieran suponer un cambio en su régimen fiscal. El propio rescripto contemplaba la posibilidad de que se pudiera cambiar con efecto retroactivo el estatus fiscal de las tierras que habían escapado de esta forma al pago del impuesto. Una medida tan draconiana estaba encaminada a evitar que los conquistadores adquirieran tierras a las poblaciones sometidas modificando así su estatus fiscal.

La prohibición de realizar transacciones de tierras con los indígenas iba directamente en contra de los intereses de los árabes asentados en los territorios del vasto imperio. Es por ello por lo que las instrucciones dadas por ʿUmar II a sus gobernadores no debieron de ser ni muy efectivas, ni muy duraderas; en parte porque debía de resultar materialmente imposible impedir los intercambios de tierras por ventas, donaciones o herencias, y en parte porque el califa no vivió lo suficiente para poder llevar a la práctica su revolucionario programa, ya que murió en 720 (101 h.) a los tres años de haber sido proclamado, es posible incluso que víctima de un asesinato. Sus sucesores no se mostraron ni muy interesados ni muy dispuestos a mantener los buenos propósitos albergados por este califa durante su corto gobierno. Ante la acuciante necesidad de aumentar los recursos disponibles optaron por seguir las dos únicas posibilidades que les quedaban: una era aumentar la presión fiscal sobre las poblaciones ya sometidas y otra continuar con una política de expansión militar; precisamente el tipo de actuaciones que ʿUmar II había rechazado.[62]

En al-Andalus ambos objetivos marcaron la actuación del gobernador ʿAnbasa b. Suḥaym al-Kalbī (721-725 o 726/103-107 h.), suce-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

FIGURA 2.6. Las órdenes de los conquistadores. Precinto de plomo del gobernador ʿAnbasa b. Suḥaym (721-725 o 726). La inscripción en árabe reza así: «En el nombre de Dios, esto es lo que ordena que se cumpla el emir ʿAnbasa b. Suḥaym». Colección Tonegawa. Fotografía de Saura Medrano.

sor de al-Samḥ. De este gobernador nos ha llegado un excepcional testimonio material en forma de un precinto de plomo con una inscripción grabada: «En el nombre de Dios esto es lo que ordena que se cumpla el emir ʿAnbasa b. Suḥaym» (véase la figura 2.6). La función de este y otros precintos conocidos parece haber sido servir como identificación a las órdenes de un gobernador amparado por una legitimidad divina.[63] Tales órdenes consistían, por ejemplo, en convocar al ejército para realizar expediciones más allá de los Pirineos, o en duplicar los impuestos de los cristianos tras haber atacado ciudades y castillos (*ciuitates uel castella*).[64] Llama mucho la atención, sin embargo, que un aumento de la exacción tributaria no era algo que pudiera decretar tranquilamente el gobernador desde su palacio. Tenía que ser literalmente arrancado a la población sometida mediante el empleo de la fuerza. Esta considerable capacidad de maniobra por parte de los cristianos en al-Andalus se puso también de relieve en tiempos del gobernador Yaḥyà b. Salāma (725-728/107-110 h.), quien persiguió a árabes y bereberes por haberse apropiado de lo que anteriormente se

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

había pagado para obtener la paz y, además, ordenó la devolución de muchas cosas a los cristianos.[65]

Así pues, si por un lado algunos miembros del ejército conquistador habían conseguido ocupar tierras quedando exentos de las cargas fiscales que pesaban sobre ellas, y, por otra parte, los cristianos sometidos podían desafiar los intentos de aumentarles sus tributos e incluso lograr la restitución de sus bienes, es evidente que para el fisco califal la situación en al-Andalus era cualquier cosa menos boyante. Hubo incluso quien buscó resquicios en la efervescente situación que se vivía en el país para intentar llenar las arcas del tesoro público, aun a costa de hacerse acreedor de acusaciones de rapacidad. Eso hizo el ya citado ʿAnbasa b. Suḥaym cuando le llegó la noticia de que un judío de nombre Sereno había decidido presentarse como el Mesías y había urgido a sus correligionarios a marchar a la tierra de promisión dejando atrás todo cuanto poseyeran. A ʿAnbasa la predicación de Sereno debió de dejarle bastante indiferente, pero no dudó en aprovechar la oportunidad que se le presentaba para ordenar que se ingresara en el fisco todo lo que sus incautos seguidores habían abandonado en su partida.[66]

Por desgracia para los gobernadores, gentes como Sereno y sus acólitos no abundaban. Ello acentuaba la necesidad de realizar expediciones de saqueo en territorio franco para intentar paliar la escasez de recursos que arrojaba la provincia. Se trataba, sin embargo, de campañas realizadas en territorios muy lejanos, frente a un enemigo bien preparado y, por lo tanto, muy arriesgadas. No obstante, los gobernadores se veían obligados a llevarlas a cabo acuciados por las órdenes de los califas.[67] Pese a que muchas de estas campañas acabaron en desastre, otras lograron establecer un dominio más allá de los Pirineos en la zona de la Septimania. Este dominio es especialmente interesante porque es posible comprobar que los árabes ocuparon la Septimania de un modo muy similar a como habían conquistado al-Andalus.

Las expediciones en el sur de Francia

La primera expedición árabe más allá de los Pirineos se produjo en el verano del año 721/102 h.[68] A su frente estaba el gobernador al-Samḥ b. Mālik al-Jawlanī, el mismo al que hay que atribuir la consolidación del dominio árabe en buena parte de la península, tal y

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La derrota de Poitiers no acabó con las expediciones árabes en territorio franco pero sí que cambió su carácter. A partir de entonces ningún gobernador de al-Andalus volvió a dirigir una campaña de saqueo en ese país.[72] Las relaciones con los francos pasaron a recaer en los jefes militares árabes de los territorios limítrofes. Éstos, sin embargo, no parecen haber estado muy interesados en llevar a cabo expediciones rápidas y lejanas, sino más bien en inmiscuirse en la compleja política interna de los territorios vecinos. Éste fue el caso de Munuza, un bereber de cierta notoriedad sobre el que deberemos volver más adelante, que estaba establecido en la zona de la Cerdaña y que entró en tratos con el *dux* de Aquitania, Eudes. Al igual que habían hecho los conquistadores en al-Andalus, este Munuza selló su alianza con el magnate franco casándose con su hija.[73] Años después, en torno al año 735, fue un gobernador árabe de la Narbonense, llamado Yūsuf b. ʿAbd al-Raḥmān al-Fihrī —un personaje también llamado a tener gran importancia en años posteriores—, quien comenzó una expansión pacífica en la Provenza apoyándose en elementos locales opuestos al dominio de Carlos Martel. Su alianza con un tal Mauronte, tal vez prefecto de Lyon, le permitió ocupar con bastante facilidad las ciudades de Arles y Aviñón.

Las fuentes francas que narran estos sucesos los describen con ribetes catastróficos: los tesoros de Arles fueron confiscados, las provincias circundantes sufrieron saqueos, iglesias y monasterios incendios, y gran número de cautivos fueron llevados a al-Andalus como esclavos. Esta visión es, sin duda, exagerada. Cuando poco después, en el año 738, Carlos Martel, el héroe de Poitiers, se dirigió a estas zonas con intención de conquistar Aviñón, se encontró con la desagradable sorpresa de que la población indígena le oponía una fuerte resistencia. Esta resistencia sería muy difícil de explicar si se acepta ese sombrío cuadro de pillajes y saqueos generalizados. Además, en su retirada de esta misma campaña el mayordomo de palacio ordenó incendiar y destruir las murallas de Agde, Béziers, Maguelona y Nimes, todas ellas sedes episcopales, desplegando una ferocidad que sólo puede entenderse como una venganza frente a la actitud de colaboración que habían observado los habitantes de estas ciudades hacia el dominio árabe.

Cuando casi veinte años más tarde el sucesor de Carlos Martel, Pipino el Breve, a la sazón proclamado ya rey de los francos, acometió

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

como se ha visto en el capítulo anterior. Posiblemente tampoco sea casual que el propio al-Samḥ acuñara moneda de oro en ese mismo año, al parecer en cantidades apreciables. El ejército árabe conquistó Narbona y, según las fuentes francas, tomó cautivos a mujeres y niños, que fueron enviados a al-Andalus. Después avanzó hacia Tolosa, pero al-Samḥ murió a resultas de una derrota frente a Eudes, *dux* de Aquitania.[69]

Este fracaso no disuadió a los sucesores de al-Samḥ de mandar nuevas expediciones más allá de los Pirineos. ʿAnbasa b. Suḥaym al-Kalbī (721-725 o 726/103-107 h.) llevó a cabo guerras contra los francos «por medio de sátrapas», hasta que decidió emprender en persona una expedición. Sus logros fueron considerables: en Septimania tomó Nimes y Carcasona por medio de sendos pactos. En el caso de Carcasona el tratado preveía la entrega de los prisioneros tomados a los musulmanes, el pago de un tributo, la cesión de la mitad de los distritos, y la obligación de estar en paz o en guerra con aquellos que lo estuviesen con los musulmanes.[70] Una vez asentado el dominio en la Narbonense, ʿAnbasa se dedicó a organizar expediciones de saqueo que se internaron muy profundamente en territorio franco. Sus tropas llegaron hasta Autun que en agosto de 725 fue destruida, siendo su tesoro saqueado, lo que permitió a los expedicionarios regresar a al-Andalus con un gran botín. Al igual que Tolosa, Autun era sede episcopal y la preferencia por estas ciudades demuestra que estos gobernadores estaban interesados en llegar lo más rápido posible a centros urbanos donde pudieran hacerse con grandes riquezas, aunque sin plantearse una ocupación permanente.[71]

El mismo interés movió al gobernador ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh al-Gāfiqī a realizar siete años después una campaña que terminó con su derrota frente a Carlos Martel, el mayordomo de palacio franco, en la célebre batalla de Poitiers (732/114 h.). En esta ocasión la ruta que había elegido el gobernador era la occidental, lo que llevó la devastación hasta otra sede episcopal, Burdeos, y hasta el monasterio de San Hilario de Poitiers, al que la custodia de las reliquias de este santo lo convertía en uno de los principales centros eclesiásticos de la región. La localización de la célebre batalla en la ruta que llevaba desde Poitiers a Tours muestra claramente que la intención ulterior de ʿAbd al-Raḥmān había sido dirigirse contra esta importante ciudad episcopal para someterla también a un saqueo.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la conquista final de Narbona, tuvo que enfrentarse también a resistencias entre la población autóctona que demuestran que los carolingios no eran precisamente saludados como libertadores. El desalojo de los musulmanes de esta ciudad sólo se produjo tras varios años de asedio, en 759, después de que la población hubiese obtenido garantías de que se mantendrían las leyes visigodas: conseguida esta concesión, los narboneses aniquilaron a la guarnición musulmana y abrieron las puertas a las fuerzas francas.[74]

La política de pactos que los conquistadores habían llevado a cabo con éxito en al-Andalus se repitió por tanto en la Septimania, y ello les permitió un acomodo relativamente fácil con las poblaciones sometidas, al menos en las zonas urbanas. El mantenimiento de la legislación visigoda, el pago de un tributo presumiblemente destinado a mantener a las guarniciones militares, o la cesión de algunos distritos —muy posiblemente vacantes—, no eran condiciones demasiado gravosas para dichas poblaciones. Los últimos residuos de la monarquía visigoda desaparecieron con la misma rapidez que en la península Ibérica y, pese a la visión hostil de las fuentes, no parece que los conquistadores encontraran ni provocaran grandes resistencias internas.

Todo cambió, sin embargo, con la irrupción de un nuevo poder expansivo como era el de los mayordomos de palacio francos de la familia de Carlos Martel. Fue entonces cuando a dichas poblaciones se les planteó la disyuntiva de poder sacudirse el dominio árabe. La situación política debió de volverse muy compleja. Al igual que había ocurrido en al-Andalus, hubo miembros de la aristocracia indígena que se mostraron dispuestos a pactar con los árabes para contrarrestar el poder de los mayordomos francos. Eudes, *dux* de Aquitania, o el Mauronte que ayudó a Yūsuf b. ʿAbd al-Raḥmān al-Fihrī a extender su dominio en Provenza, son ejemplos de que había sectores en esos territorios que se inclinaban por el dominio árabe frente al de los mayordomos de palacio.

Un grupo clave para este entendimiento era el de los obispos en quienes recaía el gobierno de las ciudades. M. Acién ha señalado lo significativo que es el hecho de que el adalid de la cristiandad, Carlos Martel, destruyera en su campaña de 738 las murallas de Agde, Béziers, Maguelona y Nimes. Ninguna de ellas fue restaurada a su antigua condición de obispado después de la ocupación franca. Sólo Narbona reaparece en las fuentes como sede episcopal diez años después

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de su trabajada conquista. En el año 769, en efecto, sus obispos recibieron de Pipino una serie de extraordinarios privilegios que incluían el telóneo de mercados, los derechos portuarios y las salinas de la ciudad. No es normal una concesión de privilegios tan importantes y tan cuantiosos a la Iglesia por parte de los monarcas francos en esta época. Estas abultadas dotaciones deben entenderse como el restablecimiento de la situación que existía en la época del dominio musulmán. Bajo este dominio los obispos de la ciudad se habían asegurado un tercio de los ingresos del territorio, lo que constituía una interpretación muy laxa de la antigua legislación visigoda que la Iglesia había conseguido adaptar en su propio interés en el momento en que pactó con los conquistadores árabes.[75]

Todas estas condiciones eran un calco de las existentes en al-Andalus y ello es lo que explica la relativa facilidad con la que se habían ocupado estos territorios. La dispersión de los conquistadores y los pactos establecidos con los indígenas permitían asegurar, por un lado, el mantenimiento de las tropas y, por el otro, una situación privilegiada para quienes habían conseguido beneficiarse de una alianza estrecha con miembros de la aristocracia indígena. Para éstos, a su vez, los pactos resultaban ventajosos: carentes ya de obligaciones militares, podían contar con la colaboración de los recién llegados para mantener las situaciones de las que venían disfrutando con anterioridad.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Capítulo 3

LAS GUERRAS DE LOS CONQUISTADORES

La crisis del Imperio árabe

Aparte de que escribía en un latín enrevesado, de que conocía muy bien la obra de Isidoro de Sevilla y de que probablemente era clérigo, es muy poco lo que sabemos sobre el autor de la *Crónica de 754*, sin duda alguna nuestra principal guía para conocer el período posterior a la conquista árabe. Se ha especulado mucho sobre la personalidad y el origen de este autor. Se ha supuesto que residía en Toledo, en Córdoba o en Guadix, o incluso que fuera un cristiano sirio debido a lo bien informado que está sobre los sucesos orientales, pero lo cierto es que no hay ningún argumento concluyente que respalde cualquiera de estas suposiciones.[1] Lo que sí puede afirmarse con completa seguridad es que este hombre había vivido una buena parte de su vida mientras en Oriente ejercía el califa Hišām (724-743/105 h.-125 h.), durante un período crucial en la historia del califato omeya.

Sobre este califa nuestro autor emite un juicio muy duro, especialmente apreciable por tratarse de un testimonio de primera mano y provenir de un «provincial» sometido a una lejana autoridad. Para el anónimo autor, en efecto, Hišām se había mostrado al principio moderado, pero al cabo del tiempo, y llevado por su ambición, se había dedicado a recoger riquezas tanto en Oriente como en Occidente por medio de generales que él mismo enviaba. En esto el califa había llegado a unos extremos que nunca habían alcanzado quienes le habían precedido. Ello provocó que muchos se alejaran de su autoridad dando así lugar a guerras civiles que duraron tres o cuatro años.[2] Este balance sobre el

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

califato de Hišām es bastante acertado, tanto en la descripción del período como una época de conflictos, como en la explicación que atribuye a la demanda creciente de recursos la causa de las tensiones que desembocaron en guerras intestinas. Sin embargo, contrariamente a lo que pensaba el cronista, no era la rapacidad personal del califa lo que provocaba el esquilmamiento de la población, sino más bien las ingentes necesidades militares de un imperio enzarzado en guerras muy costosas a lo largo de unas fronteras inmensas y contra una extenuante variedad de enemigos.[3]

Una rápida ojeada a la situación militar del califato en esta época arroja, en efecto, un panorama difícil y sombrío. En la frontera del Cáucaso, por ejemplo, el janato de los turcos jázaros mantenía una política muy hostil contra los musulmanes, posiblemente como resultado de una alianza con los emperadores de Constantinopla. Los problemas con los turcos no acababan ahí. Más al este era otro janato turco, el de los turgesh, el que planteaba una resistencia en la frontera de Transoxiana. En otras zonas, como Sīŷistán (en el sur de Irán), el califato tenía que hacer frente a señores locales de origen iranio con una lealtad muy frágil. En los confines orientales del Imperio la segunda oleada de conquistas había llevado a los musulmanes hasta tierras de la India, a la zona del actual Punŷab. Los guerreros destacados en esta provincia de Sind tenían que habérselas con un mosaico de reinos hindúes de muy diversa extensión y capacidad militar. En Occidente la situación no era más halagüeña. En el norte de África las penosas conquistas de años anteriores habían creado una situación muy frágil. Por una parte, las poblaciones bereberes de ciertas zonas habían sido sometidas e incluso algunas de ellas habían participado después en la conquista de al-Andalus. Sin embargo, la enorme extensión del territorio, la existencia de grupos todavía no sometidos y las dificultades en la islamización de estas poblaciones planteaban una amenaza al dominio árabe establecido en los principales centros urbanos de las franjas costeras.

En todos estos frentes los ejércitos del califa Hišām tuvieron que ser desplegados y en todos ellos sufrieron graves derrotas. En Transoxiana un intento de llevar nuevas conquistas más allá del río Yaxartes mediante la toma de la ciudad de Fargāna terminó con el desastre conocido como el Día de la Sed, en el que los turcos turgesh infligieron una completa derrota al ejército musulmán en su retirada hacia Samarcanda (724/106 h.). Tres años después el escenario del desastre fue

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Siŷistán donde un ejército árabe al mando del gobernador de la provincia fue aniquilado por las fuerzas del señor local al que dicho ejército había intentado reducir. Por estas mismas fechas, los musulmanes se vieron obligados a evacuar parte de la provincia de Sind. En el Cáucaso el asedio por parte de los jázaros de la ciudad de Ardabīl terminó con la pavorosa derrota de Marŷ al-Sabalān donde las fuentes hablan de veinte mil muertos, incluido el gobernador de la provincia (730/112 h.). Apenas unos pocos meses más tarde fue de nuevo en Transoxiana donde los turcos turgesh infligieron otra derrota a un gobernador árabe en la batalla del Día del Desfiladero cuando el ejército intentaba llegar a Samarcanda para levantar el asedio de la ciudad, que poco después cayó en manos de los turcos. A todos estos desastres hay que añadir la derrota de ʿAbd al-Raḥmān al-Gāfiqī en Poitiers en el año 732 en las fronteras occidentales.

Dice mucho de la fortaleza del Imperio que esta increíble sucesión de desastres no produjera un colapso general del califato. A partir incluso de la derrota de Poitiers pudo apreciarse una recuperación militar en casi todos los frentes. En el Cáucaso los jázaros pudieron ser contenidos llegándose a establecer una frontera estable en este territorio. En Transoxiana, la batalla de Jarīstān (737/119 h.) puso fin también a la amenaza del janato turgesh que, como otros estados de pueblos nómadas, rápidamente se deshizo en los años siguientes permitiendo a los musulmanes reconquistar Samarcanda. La recuperación fue también notable en Occidente, donde después de la batalla de Poitiers, los musulmanes optaron por una forma de expansión basada en los acuerdos con las poblaciones indígenas que muy pronto empezó a dar sus frutos.

Cuando las noticias de estos éxitos llegaban a un Hišām acostumbrado a recibir partes de terribles desastres, el hombre, nos cuentan las fuentes, no acababa de creérselo del todo. Sin embargo, por mucho que la situación en las fronteras mejorara, el continuo drenaje de recursos que este esfuerzo militar implicaba pronto motivó tensiones internas en diversas provincias. Un primer aviso fue el estallido en Egipto de una rebelión de la población copta en el año 725 (107 h.). El motivo fue el incremento de impuestos decretado por el gobernador ʿUbayd Allāh b. al-Ḥabḥāb. Aunque fue fácilmente sofocada, esta sublevación en una provincia generalmente pacífica era un claro síntoma de que el aumento de la presión fiscal podía llegar a tener un límite.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Un segundo aviso fue una extraña rebelión en Jurāsān en el año 734 (116 h.) Su protagonista, al-Ḥāriṯ b. Surayŷ, era un destacado miembro del ejército árabe que se había distinguido en las luchas contra los turgesh. No se sabe muy bien qué es lo que pretendía este rebelde. Su exigencia de que el califa acatara los preceptos del Corán y de la tradición (*sunna*) del Profeta es un programa muy vago que aparece en las reivindicaciones de otros rebeldes frente a la dinastía Omeya. Es posible que al-Ḥāriṯ intentara capitalizar el descontento del ejército sometido a continuas campañas militares y de los numerosos conversos al islam que seguían viendo su situación fiscal equiparada con la de las poblaciones no musulmanas. Aunque al-Ḥāriṯ acabó su carrera huyendo a los dominios del janato turgesh, su rebelión fue un preludio de lo que ocurriría apenas quince años más tarde también en Jurāsān, cuando la familia ʿabbāsí logró capitalizar un descontento generalizado para derrocar a los califas omeyas.

La rebelión de los bereberes

La mayor amenaza interna para el califato de Hišām provino de Occidente y, más en concreto, de las poblaciones bereberes del norte de África que iniciaron en el año 740 (122 h.) una rebelión que muy pronto adquirió grandes proporciones. Las causas de esta rebelión fueron fiscales. Las fuentes son unánimes en presentar a los gobernadores árabes del norte de África como rapaces esquilmadores de la población sometida. Gentes que se habían convertido al islam seguían pagando la capitación, a pesar de que en teoría debían haberse visto liberadas de este tributo, mientras que a los soldados bereberes se les imponían tatuajes, cual si de esclavos se tratara. Tenemos historias que nos hablan de cómo el califa y sus familiares exigían el envío a Oriente de pieles de corderos nonatos y que tal demanda provocaba el sacrificio de centenares de ovejas preñadas. Más grave aún parece haber sido el hecho de que en muchas ocasiones se exigiera que el pago del tributo debía hacerse mediante la entrega de esclavas que eran remitidas regularmente hacia Oriente.[4]

En la opresiva situación fiscal de estas poblaciones bereberes tenía mucho que ver la equívoca situación en la que éstas habían quedado a consecuencia de la conquista árabe. Las largas y trabajosas campañas

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

para lograr su sometimiento habían dejado paso a un férreo dominio que buscaba resarcirse de una conquista tan difícil. La exigencia a estas poblaciones para que entregaran esclavos en concepto de tributo se justificaba, bien por el paganismo que aún existía entre algunas tribus, o bien por las rebeliones que habían protagonizado después de haberse sometido.[5] No obstante, eran también muchos los bereberes que tras el sometimiento se habían convertido en aliados de los árabes en su expansión hacia Occidente y, de hecho, habían sido muy numerosos los que habían cruzado el estrecho de Gibraltar para participar en la conquista de la península Ibérica. Además, entre los bereberes, y desde fechas muy tempranas, se habían producido gran cantidad de conversiones al islam, cuya difusión en el norte de África había sido alentada por píos hombres de religión que habían seguido a los ejércitos.

Para los bereberes que habían pactado con los conquistadores y habían aceptado unirse a sus ejércitos, las duras condiciones del dominio árabe eran especialmente insoportables. Años antes de que se iniciara la revuelta norteafricana, un bereber de nombre Munuza se había sublevado en al-Andalus, en el territorio de la actual Cerdaña contra el gobernador ʿAbd al-Raḥmān al-Gāfiqī. Ya hemos visto en el capítulo anterior que este Munuza era un personaje de relieve, casado con la hija del *dux* Eudes de Aquitania. El motivo de su revuelta, según la *Crónica de 754*, fue la opresión que sufrían los suyos por la crueldad de los jueces, exactamente la misma causa que, según la misma crónica, llevó años más tarde a los bereberes del norte de África a rebelarse contra el califa Hišām.[6]

La actuación de Munuza fue aparentemente desconcertante: a pesar de estar aliado con Eudes, no tuvo empacho en ordenar que un obispo de nombre Anambado, posiblemente ocupante de la sede de Urgell, fuera quemado en la hoguera. Esta aparente contradicción se entiende si se tiene en cuenta la colaboración de los obispos con el gobierno instaurado por los árabes, lo que convertía a «la preciosa y juvenil lozanía del ilustre obispo» en objetivo para un caudillo bereber que se había rebelado por la opresión que sufrían los suyos, opresión en la que participarían de una forma u otra los prelados.[7] La rebelión de Munuza terminó con su derrota y muerte por ʿAbd al-Raḥmān al-Gāfiqī poco antes de la desastrosa expedición de éste contra Poitiers (732). En lo que tal vez haya que interpretar como toda una declaración de principios, la mujer del caudillo fallecido, la hija del *dux*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Eudes, fue enviada al califa en Oriente, siguiendo así un destino muy similar al que seguían otras muchas mujeres bereberes.

La de Munuza fue una rebelión que apuntaba el profundo descontento que se vivía en ambos lados del estrecho. En los años posteriores ese descontento no hizo más que crecer entre aquellos bereberes que habían aceptado someterse e integrarse en el dominio árabe, tal y como habían previsto las premoniciones de la Kāhina, que veíamos anteriormente.[8] Lo que la rebelde reina del Aurés no había tenido en cuenta era que para este dominio el principal atractivo del norte de África residía en su capacidad de proveer al Imperio árabe de hombres para los ejércitos del califa y de mujeres destinadas a los harenes. En ambos casos se daba por descontada la posición subordinada de sus poblaciones con respecto a los conquistadores, una situación que los gobernadores árabes aprovechaban al máximo. Esta política provocaba un resentimiento especialmente agudo entre aquellos bereberes que insistían en su alianza con los árabes certificada por su conversión al islam.

Fueron precisamente estos elementos los que abanderaron la sublevación del año 740 (122 h.). Un relato muy comprensivo con las motivaciones de los rebeldes nos cuenta que un grupo de diez bereberes decidieron ir ante el califa Hišām para expresarle los motivos de su descontento. Llegados a la corte, los norteafricanos expusieron sus quejas: la discriminación de los gobernadores a la hora de repartir el botín en beneficio de los árabes, el despliegue de los contingentes bereberes en los asedios de las ciudades mientras se reservaba a los soldados árabes en la retaguardia, y, finalmente, las ya citadas exacciones sobre el ganado y las doncellas. Los peticionarios aguardaron en vano una respuesta del califa a sus demandas de un trato más justo, y al no obtenerla regresaron a su país. Entre los embajadores se encontraba Maysara al-Madgārī que al poco tiempo se convirtió en el primer caudillo de la rebelión.[9] Los sublevados tomaron Tánger y buena parte del Marruecos actual, eliminando cualquier vestigio de la administración árabe en la zona. Un ejército enviado desde Qayawān para restablecer el orden fue aniquilado en la llamada «batalla de los nobles», en la que perecieron algunos de los más detacados jefes militares destacados en la provincia.

Cuando llegaron a al-Andalus los ecos de la revuelta en el norte de África, los bereberes instalados en la península iniciaron una subleva-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ción que compartía idénticos motivos. Una columna rebelde fue enviada contra Toledo, otra lo fue contra Córdoba, y la tercera se dirigió hacia el estrecho con el objetivo de controlar el acceso a la costa norteafricana. El ataque contra la antigua sede del reino visigodo, contra la ciudad en la que residían los gobernadores árabes y contra la llave que abría la posibilidad de una acción coordinada con los rebeldes norteafricanos, demuestra que la intención de todos ellos era acabar con el dominio árabe en al-Andalus.[10]

Ante las noticias de lo que ocurría en Occidente, el califa Hišām decidió enviaar allí a lo mejor de sus tropas, los efectivos del ejército (*ǧund*) acantonados en Siria y que formaban la espina dorsal de la organización militar puesta en pie por los califas omeyas. El resultado de la campaña fue un nuevo desastre añadido a la larga lista de catástrofes cosechadas por los ejércitos del califa, ya que las tropas sirias fueron completamente derrotadas por los rebeldes bereberes junto al río Sebú. Una parte de los restos de este ejército al mando del general Balǧ b. Bišr huyó hacia el oeste, consiguiendo guarecerse en la ciudad de Ceuta. Aislados de sus bases y rodeados de un enemigo que les impedía cualquier posibilidad de retorno, a los supervivientes de este ejército sirio no les quedaba más recurso que el paso a al-Andalus a través del estrecho. La negativa inicial del entonces gobernador ʿAbd al-Malik b. Qaṭan a permitir dicho paso tuvo que trocarse en un consentimiento ante la amenaza que suponía la rebelión bereber en al-Andalus. La llegada de los sirios en el año 741 supuso un refuerzo militar inestimable que permitió poner punto final a la sublevación. Los recién llegados, sin embargo, no se limitaron a derrotar a los rebeldes. Pronto manifestaron que su intención no era regresar a su país de origen, ni siquiera volver al norte de África para ayudar a sofocar la rebelión que todavía estaba viva en ese territorio. Decidieron instalarse definitivamente en al-Andalus, un acontecimiento que el paso del tiempo demostraría que fue trascendental.

La organización de los ejércitos sirios

Si la información del cronista bizantino Teófanes es correcta, las tropas sirias enviadas por el califa Hišām para reprimir la sublevación bereber fueron las mismas que el año anterior habían protagonizado

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

una expedición contra territorio bizantino.[11] Este extraordinario despliegue evidencia que estas tropas eran un auténtico «ejército imperial», que podía ser enviado a cualquier rincón del Imperio y que en esta época había eclipsado ya a los ejércitos árabes que habían realizado las primeras conquistas cien años antes.

La pujanza de Siria contrasta con el declive militar de Iraq, una de las provincias más ricas del Imperio, en la que gran número de guerreros se habían asentado en las ciudades-guarnición (*amṣār*) de Kūfa y Baṣra después de la conquista. Estas tropas fueron perdiendo importancia como resultado de una política consciente emprendida por los califas, deseosos de desarticular un ejército del cual habían partido las principales rebeliones contra la dinastía Omeya durante las últimas décadas del siglo VII y las primeras del VIII. El principal medio del que se valieron los Omeyas para conseguir la desmovilización militar de los árabes establecidos en Iraq consistió en reducir y a la postre eliminar los estipendios que recibían. Este sistema de estipendios se remontaba a la época del califa ʿUmar I (634-644/13-23 h.), quien había establecido que los ingresos procedentes de las tierras recién conquistadas debían servir para el pago de las soldadas de los conquistadores incluidos en un registro (*dīwān*) y asentados en dichas ciudades.[12]

La puesta en práctica de este sistema, sin embargo, había dado lugar a todo tipo de problemas. El principal era que en la confección del *dīwān* se había establecido una jerarquía que puede calificarse como *islámica*. Los estipendios más altos estaban destinados a los miembros de la familia del Profeta, seguidos por quienes habían aceptado el islam en fecha más temprana, y llegando hasta quienes se habían convertido más tardíamente, que eran los que percibían menos ingresos. Esto descartaba cualquier otro principio de jerarquía social, de tal manera que determinados jefes árabes, por muy poderosos que fueran, podían quedar postergados en favor de gentes más humildes que habían aceptado el mensaje del Enviado en fechas anteriores. A los califas omeyas este sistema no les gustaba especialmente y apoyaron las pretensiones de la aristocracia árabe en detrimento de quienes pretendían asignarse un estatus más alto de acuerdo con la jerarquía islámica. Sintiéndose postergados en sus derechos, estos últimos promovieron las frecuentes rebeliones que partieron de Iraq contra los califas de Damasco y que reflejaban el descontento de unos grupos que sentían que

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

su fuerte compromiso con la expansión del islam en los primeros tiempos había sido traicionada por los impíos Omeyas.

El sistema de estipendios dio lugar además a disputas en torno a dos cuestiones muy relacionadas entre sí: ¿debía ser el derecho a recibir estipendios hereditario?, ¿debían sus beneficiarios cumplir prestaciones militares? Para los califas y gobernadores omeyas la respuesta al primer interrogante era «no», mientras que para el segundo era «sí». Exactamente todo lo contrario pensaban los beneficiarios del sistema. Cuando el califa ʿAbd al-Malik hacía valer su derecho a otorgar estipendios a quien él juzgara más conveniente, estaba oponiéndose a quienes defendían su carácter hereditario. Cuando el mismo califa tuvo que hacer frente a una rebelión de iraquíes descontentos en el año 699 (80 h.) no se le ocurrió mejor medio para aplacarles que prometerles estipendios como los que disfrutaban los sirios; esta propuesta no fue aceptada y la sublevación tuvo que ser sofocada por la fuerza.[13] El fin del pago generalizado de estipendios explica, a su vez, las dificultades que encontraban los gobernadores omeyas para poner en pie ejércitos en Iraq, debido al rechazo de los habitantes de Kūfa y Baṣra a poner en peligro sus vidas en expediciones largas e inciertas, máxime cuando se sentían despojados de los recursos proporcionados por unos territorios que ellos consideraban como el botín alcanzado por sus antepasados.

La situación en Siria era radicalmente distinta. Para empezar, la emigración de árabes a esta provincia había sido relativamente menor, lo que impidió que surgieran las tensiones internas que tanto habían minado la capacidad militar de Iraq. Antes de la conquista existía ya un considerable número de árabes asentados en Siria. Muchos de ellos servían como auxiliares de las tropas bizantinas, mientras que en otros casos se trataba de grupos con vínculos anudados durante los desplazamientos estacionales que los árabes tradicionalmente habían realizado a través de las poco delimitadas fronteras naturales del interior del país. La gran expansión del siglo VII permitió la integración de estos grupos dentro de la organización militar, ya que desde época muy temprana los califas omeyas se dieron cuenta de que estos árabes podían serles muy útiles para crear un ejército permanente, dividido en una serie de circunscripciones territoriales denominadas *ŷund*-s (pl. *aŷnād*).[14]

Al establecer estas circunscripciones los Omeyas adaptaron unas divisiones territoriales de carácter militar que a grandes rasgos se remontaban a época tardorromana. Estas divisiones eran agrupaciones

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

militares de las provincias civiles y al frente de cada una de ellas se encontraba un *dux* con su *exercitus* o *strateuma*. La adaptación de estas circunscripciones permitió que, al contrario de lo ocurrido en Iraq, los árabes no se concentraran en ciudades-guarnición (*amṣār*), sino que se diseminaran por sus territorios. Al dispersarse, los conquistadores no hacían más que retomar un modelo de asentamiento de poblaciones árabes anterior a la conquista y en el que estas poblaciones se establecían en campamentos dentro o en la vecindad de las ciudades o de los principales puestos militares. Todo esto explica que los árabes denominaran *ŷund* (lit. «ejército») a esas circunscripciones, ya que en ellas, en efecto, habían estado estacionados los antiguos «ejércitos».[15]

Los cuatro «ejércitos» (*ŷunds*) que existían inicialmente eran los de Palestina, Jordán, Damasco y Ḥimṣ (véase la figura 3.1). A grandes rasgos todos ellos se extendían de forma paralela desde la costa hacia las zonas desérticas del interior, desde las tierras más meridionales —ocupadas por el *ŷund* de Palestina— hasta las más septentrionales que correspondían al de Ḥimṣ. En época del califa Yazīd I (680-683/60-64 h.) fue creado el *ŷund* de Qinnasrīn, desgajado de Ḥimṣ, en una decisión que buscaba tanto formar una nueva circunscripción que acogiera a grupos recién llegados del interior de Arabia, como acentuar el carácter fronterizo de los territorios limítrofes con el Imperio bizantino.

Las tropas estacionadas en estos *ŷunds* recibían estipendios que provenían del impuesto pagado por las poblaciones sometidas. Su pago se realizaba en parte en especie, pero los pagos en moneda también eran frecuentes. La moneda que circulaba en los *ŷunds* sirios, sin embargo, tenía una serie de peculiaridades dignas de mención. Las piezas más comunes para los soldados eran las de cobre, los feluses. Al igual que en al-Andalus son bastante abundantes los tesoros que contienen este tipo de piezas que, además, aparecen con frecuencia en excavaciones arqueológicas.[16] Estos feluses eran acuñados en un gran número de cecas que en algunos momentos llegaron a superar la veintena de talleres desperdigados por toda Siria.[17] Estas cecas no acuñaban de acuerdo con un modelo único, ya que sus leyendas y motivos variaban sensiblemente de una circunscripción a otra, e incluso dentro de las cecas de un mismo *ŷund*.[18] Las más importantes en cuanto a volumen de piezas emitidas estaban en las ciudades principales de cada uno de los *ŷunds*: así, por ejemplo, al-Ṭabariyya en el *ŷund* del Jordán, Jerusalén (Īlīya) y al-Ramla en el de Palestina, o Damasco.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

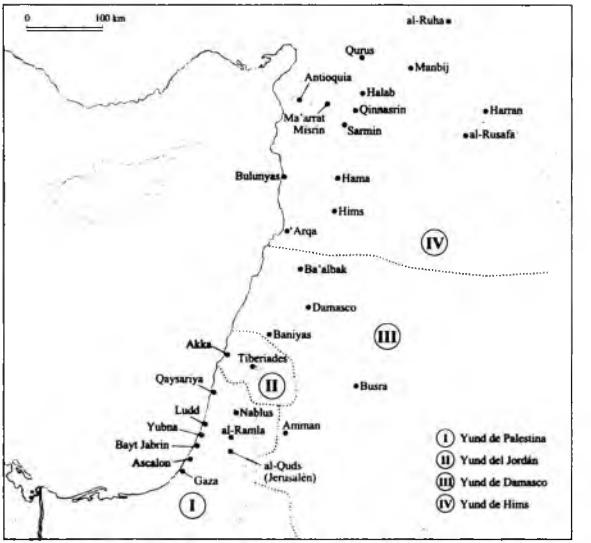


FIGURA 3.1. Circunscripciones militares en Siria en época de los califas omeyas. Tropas procedentes de estas regiones militares desembarcaron en al-Andalus en el año 741.

Frente a esta profusión de talleres que emitían feluses, las monedas de oro, los dinares, eran acuñados en una ceca única, con toda probabilidad Damasco o el lugar donde el califa tuviera su residencia, de la misma forma que ocurría en el Imperio bizantino.[19] Esta distinción entre unas cecas locales emisoras de moneda de cobre diseminadas en los *ŷunds* y una ceca única para la moneda de oro, demuestra que el pago regular a las tropas se hacía con piezas de cobre, que servían para satisfacer las necesidades cotidianas de los soldados. El oro, en cambio, quedaba bajo el control de los califas que podían hacer

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

uso de él de forma discrecional para gastos suntuarios, dádivas o pagos a miembros prominentes del ejército, pero sin que ello resultara en un sistema regular de retribuciones en oro para el común de la tropa, que tenía que contentarse con las entregas en especie y en moneda de cobre.

Existía, además, un tercer elemento en esta organización: la moneda de plata, el dirhem. Tradicionalmente se ha venido sosteniendo que, a raíz de las conquistas, los árabes ocuparon unos territorios, los del Imperio bizantino, donde dominaba la moneda de oro, y otros, los del antiguo Imperio sasánida, donde la de plata era la moneda más común. Los conquistadores no cambiaron tal estado de cosas, de tal manera que existía una «división metálica» del Imperio: en su parte oriental predominaba la plata, mientras que en la occidental, es decir en Siria, lo hacía el oro al igual que había ocurrido en época bizantina.

Esta explicación es incompleta y no del todo exacta. Los hallazgos de tesoros muestran que en Siria también circulaban monedas de plata, lo que demuestra que la situación había cambiado con respecto al período bizantino.[20] Estas monedas de plata, sin embargo, no se habían acuñado en Siria, ya que en este territorio ninguna ceca emitía dirhems, con la única excepción de Damasco. Dado que las monedas no se mueven solas, es lógico pensar que alguien las había llevado hasta la región siria y ese «alguien» era el ejército sirio que los califas desplegaban para combatir tanto a los enemigos exteriores como a las revueltas internas. Las monedas de plata habían acabado así en las bolsas de las tropas sirias como fruto de los pagos realizados con motivo de las expediciones militares. La aparente anomalía que supone la existencia de una ceca emisora de dirhems en Damasco se explica con facilidad si se tienen en cuenta las campañas militares contra el Imperio bizantino y que solían ser dirigidas por miembros destacados de la familia Omeya.

Existía, por lo tanto, un sistema regular de pagos al ejército basado en la entrega de estipendios tanto en especie como en moneda de cobre, que era administrado de forma local en cada uno de los *ŷunds*. Cuando se ponían en marcha expediciones militares, los soldados recibían sus pagas en moneda de plata, los dirhems, que constituían el principal aliciente para unas tropas sometidas a campañas extenuantes. El oro, por su parte, quedaba siempre bajo el control de los califas, como elemento de representación y, sobre todo, como medio de ejer-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cicio de la soberanía a través de los gastos suntuarios o de las donaciones y dádivas que podían realizarse en momentos determinados.

La relación entre moneda de plata y pagos a los *ŷunds* sirios desplegados como fuerzas expedicionarias se demuestra examinando las cecas que emitían dirhems. Un caso muy ilustrativo es el de la región fronteriza del Cáucaso, escenario de gran número de guerras en este período. La primera ceca que aparece en esta zona es Armenia (Irmīnīya), situada al norte de Mesopotamia y Azerbayán, que comenzó a emitir moneda de plata a partir del año 78 h. (697-698) y del 81 h. (700) coincidiendo con los esfuerzos musulmanes de anexionarse este territorio. Estas acuñaciones se hicieron más regulares a partir del 93 h (711-712) justo después de que un gobernador árabe reconstruyera la capital Dabīl (Dvin) instalando en ella una guarnición. En los años siguientes la región se convirtió en escenario de las luchas contra los jázaros, y para pagar a los soldados esta ceca emitió monedas de plata ininterrumpidamente hasta el año 110 h. (728-729). En esta fecha los dirhems árabes de Armenia se interrumpen abruptamente, coincidiendo con los desastres de las tropas árabes que permitieron a los turcos superar el enclave de Dabīl. Las acuñaciones pasaron entonces a la ceca de al-Bāb, identificada con la ciudad de Derbend, junto al mar Caspio, que emitió dirhems de forma casi continua desde el año 114 h. (732-733) hasta la caída del califato omeya. De nuevo en este caso las informaciones de la numismática coinciden con lo que sabemos por las fuentes: en el año 113 h. (731-732) y, tras expulsar al millar de jázaros que habían ocupado la ciudadela de al-Bāb, se instalaron allí veinticuatro mil soldados sirios de los *ŷunds* de Damasco, Ḥimṣ, Palestina y Qinnasrīn, a las órdenes de un gobernador. Estas tropas desplegadas en un frente tan conflictivo recibían como soldadas los *dirhems* que regularmente emitía la ceca de al-Bāb.[21]

Ejemplos como el de la zona del Cáucaso podrían multiplicarse, y todos ellos demuestran que en esta época las cecas emiten plata allí donde hay actividad militar, bien sea contra los rebeldes interiores o contra los enemigos externos. Sabemos que el califa Hišām intentó cambiar este estado de cosas en 724 (106 h.), reduciendo el número de cecas e imponiendo una centralización de la acuñación de moneda de plata en Damasco y Wāsiṭ. Sin embargo, en las provincias fronterizas tanto de Oriente como de Occidente los talleres continuaron emitiendo

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dirhems para sobrevenir a los gastos de las agotadoras campañas en esas zonas.[22]

Por si cupiera alguna duda de que la plata era el pago otorgado a los guerreros cuando éstos salían en campaña, no hay más que examinar los tesoros de monedas de plata que aparecen en el otro extremo del Imperio, concretamente en al-Andalus. La aparición de estos tesoros coincide exactamente con la llegada de los *ŷunds* sirios. Hasta entonces los conquistadores habían perdido monedas sueltas —recuérdese lo que decíamos respecto a los sólidos de la conquista—, pero no habían realizado ocultamientos masivos de piezas. La llegada de los *ŷunds* cambió tal estado de cosas y hasta un total de siete tesoros andalusíes pueden ser vinculados a la llegada de los sirios en el año 741.[23]

Uno de estos tesoros es el aparecido en Baena, donde en una fecha posterior al año 753 (136 h.) alguien ocultó un gran conjunto de dirhems, superior incluso a las 351 piezas del hallazgo que hoy están catalogadas.[24] Quien realizó el ocultamiento tenía en su bolsa monedas andalusíes (un total de 28, es decir el 16,9 por 100 del total de piezas conservadas), pero la gran mayoría eran monedas orientales acuñadas en un total de 22 cecas. La mayor cantidad de monedas (un 33,8 por 100) procedían de la ceca de Wāsiṭ, seguida de la de Damasco (un 12,1 por 100), mientras que las restantes cecas aparecían en proporciones mucho menores. No obstante, llama mucho la atención que casi todas estas cecas estén ubicadas en provincias del sur de Iraq e Irán.[25]

Estas monedas habían llegado a al-Andalus en las bolsas de miembros del *ŷund* sirio. Se trataba de los únicos bienes que estas gentes poseían, ya que en Siria no eran propietarios de tierras. Largas y agotadoras campañas les habían permitido ir llenando esas bolsas de dirhems, que habían viajado con sus propietarios recorriendo los miles de kilómetros que separaban al-Andalus de las bases de esas tropas en territorio sirio, y que al igual que sus posesores acabaron siendo enterrados en suelo andalusí. Es momento ahora de preguntarnos cómo ocurrió esto.

El asentamiento en al-Andalus

El porqué un ejército que había partido de Siria como fuerza expedicionaria acabó recalando en el otro extremo del Mediterráneo es

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

algo difícil de explicar. Los soldados que parten en campaña suelen anhelar regresar a sus casas, por lo que la peripecia de estos sirios no deja de producir cierto asombro. Habían abandonado sus lares para marchar a combatir una rebelión en el norte de África y acabaron por establecerse de forma permanente en el extremo más occidental del imperio de los Omeyas. El autor de época califal Ibn al-Qūṭiya achacaba este hecho a causas sobrenaturales, pues los sirios sabían por predicciones que la dinastía Omeya sería sustituida por la de los califas ʿabbāsíes cuyo dominio, sin embargo, no lograría extenderse más allá del norte de África, razón por la cual habían decidido de antemano abandonar Oriente.[26]

Es posible que existieran otras razones menos esotéricas. La más probable es que la precipitación de la crisis del califato en Oriente llevara a estas tropas a convencerse de que poco podrían esperar de sus antiguos señores si volvían sobre sus pasos.[27] La disponibilidad de estos sirios a emigrar también se explica porque en su lugar de origen no eran propietarios de tierras. Cabe incluso dudar de que el poder central auspiciara que los miembros de su ejército establecieran vínculos muy sólidos con un territorio que continuamente debían abandonar para embarcarse en largas y lejanas empresas militares. No es difícil imaginar, por lo tanto, que al llegar a al-Andalus estas tropas comprendieran las enormes posibilidades que tenían de convertirse en la principal fuerza militar de este territorio —como de hecho así ocurrió— y, por lo tanto, de mejorar considerablemente su situación. A ello pudo contribuir también el hecho de que los integrantes de ese ejército no pertenecían a los linajes más destacados del *ŷund*, dado que son muy escasas las familias de notables (*ašraf*) que conocemos en Siria y que cuenten después con representantes en al-Andalus, lo que indica que quienes mandaban e integraban las tropas que emigraron a Occidente eran personajes de segunda fila.[28]

Una vez decididos a establecerse en al-Andalus, los sirios encontraron una feroz resistencia por parte de los primeros conquistadores, los llamados «baladíes». «Nuestro país no basta ni aun para nosotros: marchaos y dejadnos.»[29] La negativa de los sirios a cumplir con una invitación tan hostil dio lugar a violentas luchas que sólo llegaron a su fin cuando el califa Hišām decidió enviar en 743 (125 h.) a Abū l-Jaṭṭār al-Kalbī como gobernador. A él se atribuye la solución que permitió asentar a los sirios en al-Andalus, zanjando así las disputas con los

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

«baladíes». Para ello otorgó a cada *ŷund* una circunscripción territorial de un modo muy similar a como se había hecho en Siria. De esta forma, los miembros del *ŷund* de Damasco pasaron a establecerse en Elvira, los del *ŷund* de Ḥimṣ en Sevilla y Niebla, los del *ŷund* de Jordán en Rayyo, el *ŷund* de Qinnasrīn en Algeciras y Sidonia y, finalmente, los miembros del *ŷund* de Egipto en dos circunscripciones alejadas entre sí: Beja y Tudmīr.

Los sirios se asentaron en estas regiones recibiendo un tercio de los *amwāl* de los cristianos.[30] La palabra *amwāl* es ambigua: puede traducirse tanto por bienes como por contribuciones fiscales; en el primer caso, resultaría que los sirios recibieron tierras tomadas de los cristianos, mientras que en el segundo habría que interpretar que percibían un tercio de los impuestos que aquéllos pagaban al fisco. Esta segunda opción es la más verosímil. En Oriente los *ŷunds* eran tropas estipendiarias y lo más lógico es pensar que, al menos en un principio, en al-Andalus pasaran a tener una situación similar. Esta situación era precisamente la que les distinguía de los árabes baladíes que para esta época ya se habían convertido en flamantes propietarios de tierras.

Las tropas sirias no quedaron acantonadas en lugares aislados sino que, por el contrario, se diseminaron por todo el territorio. La iniciativa de alejar a los sirios de Córdoba habría sido de Artobás, el hijo de Vitiza, que de nuevo vuelve a surgir aquí como una de las figuras clave del período. Fue él quien aconsejó al gobernador Abū l-Jaṭṭār la adopción de esta medida que resultó trascendental. Ya hemos visto las dificultades que tenían los gobernadores para implantar en al-Andalus una organización fiscal sólida. Las resistencias de los indígenas, las exenciones de que gozaban los conquistadores o el escaso margen de maniobra que dejaban los pactos dibujaban un panorama fiscal poco prometedor. La idea de dispersar a los *ŷunds* sirios en los territorios que les habían sido asignados permitiría mejorar tal estado de cosas, especialmente si se contaba con los miembros de ese poderoso ejército para ocuparse de la percepción de unos impuestos que, a su vez, eran la base de su propio mantenimiento.

De esta forma acabó configurándose un sistema en el que los sirios, a diferencia del resto de la población, estaban exentos del pago del impuesto conocido como el diezmo (*'uŝr*). Al estar destinados al servicio militar, sólo estaban sometidos a un impuesto fijo que se detraía de los tributos pagados por los cristianos.[31] El vocablo que se uti-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

liza para designar ese monto fijo que los sirios debían pagar es *al-muqāṭa'a*. En Oriente esta palabra está bien documentada para referirse a concesiones en las que el beneficiario recibía el derecho a recaudar impuestos en una circunscripción a cambio de pagar una contribución fija al gobierno central.[32] Existían precedentes de este sistema en el sistema fiscal bizantino, en el cual se contemplaba la posibilidad de que los grandes señores pagaran al gobierno central una suma convenida de antemano a cambio de quedar exentos de la intervención de los recaudadores de impuestos. Es posible que esta misma práctica —denominada *autopragia*— existiera también en el reino visigodo.[33] Así pues, lo que en al-Andalus se llamó *muqāṭa'a* era en realidad la concesión de los impuestos pagados por los cristianos y recaudados por el *ŷund*, que debía pagar una suma fija convenida de antemano. El control de los impuestos de los cristianos explica también la aparentemente extraña distribución geográfica de los sirios. No fueron desplegados en las zonas fronterizas septentrionales —allí donde su presencia tal vez hubiera sido más necesaria—, sino en los territorios meridionales; los más provechosos desde el punto de vista fiscal, y pertenecientes a esa Hispania Ulterior donde los gobernadores habían puesto desde muy pronto sus miras para aumentar los recursos del tesoro público.

La implicación de un ejército en misiones fiscales tampoco era ninguna novedad en la península Ibérica. Consta que así había ocurrido en la última época del reino visigodo gracias a un pasaje de la *Vida de san Fructuoso* escrita por su discípulo Valerio del Bierzo. Según este texto, el padre del santo ostentaba el título de *dux exercitus Hispaniae* en la región del Bierzo. Aparte de las funciones militares, este hombre llevaba a cabo labores fiscales indagando sobre los bienes de la población e inspeccionando los inventarios fiscales. A la muerte de su distinguido padre, san Fructuoso decidió establecer su primer cenobio en la zona. Sin embargo, un cuñado suyo se opuso a la fundación arguyendo que tales tierras estaban destinadas al mantenimiento del ejército. Es evidente, pues, que san Fructuoso había considerado como herencia unas tierras que en realidad su padre había administrado en cumplimiento de sus funciones fiscales y militares.[34]

Muy pronto los militares sirios se pusieron manos a la obra en las circunscripciones que les habían sido asignadas. En el año 754 (137 h.) se produjo en Zaragoza la rebelión de un jefe árabe contra el entonces

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ra de hacerles llegar provisiones y víveres. Las tropas se encontraban muy implicadas en la administración fiscal, controlando la forma en que se realizaba una recaudación que garantizaba su sustento regular mediante las contribuciones pagadas por la población indígena.

Todo el mundo pasaba así a pagar de un modo u otro. Los miembros de la aristocracia indígena que se habían comprometido a entregar una determinada suma a cambio de mantener unos dominios donde ellos mismos eran los recaudadores; los primeros conquistadores, los llamados «baladíes», que habían visto confirmados los derechos que, por los cauces que fueran (ocupación o alianza con los indígenas), habían adquirido y que fueron obligados a pagar un diezmo (*ʿušr*); y, finalmente, los sirios, encargados de la administración fiscal de las zonas en las que estaban asentados y que también remitían una suma fija detraída de las contribuciones que pagaban los cristianos. Su fuente de ingresos, sin embargo, no era sólo ésa, ya que también contaban con los estipendios que los gobernadores habían de pagarles por su participación en cada expedición que llevaban a cabo; al tratarse de estipendios «libres de impuestos», la participación en campañas militares conllevaba un estímulo añadido.

En los apenas quince años que mediaron entre su llegada y la proclamación del primer emir omeya, ʿAbd al-Raḥmān I (756), los *ŷunds* sirios afianzaron un dominio en la península casi incontestable. Aunaban el control fiscal de ciertas zonas con un poderío militar que les permitió prevalecer sobre sus enemigos internos. Es curioso, sin embargo, que su capacidad guerrera no se dirigiera casi nunca contra el exterior: hasta la llegada al poder de ʿAbd al-Raḥmān I prácticamente no existen referencias a campañas contra los núcleos cristianos del norte.[37] Las rápidas expediciones en territorio franco eran ya cosa del pasado y fueron las disputas por el control de los recursos del interior de al-Andalus lo que se convirtió en la principal preocupación de los gobernadores durante estos años.

La evolución de la situación política en Oriente favoreció además a las tropas sirias. En esos años, la administración central del califato de Damasco entró en una profunda crisis que se acentuó tras el asesinato del califa al-Walīd II en 744 (126 h.) y continuó de forma imparable durante los seis años siguientes hasta la caída del último miembro de la dinastía, Marwān II, destronado por el movimiento ʿabbāsí. En todo este tiempo, los califas ya no volvieron a enviar nuevos go-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gobernador de al-Andalus, Yūsuf al-Fihrī. Éste se dispuso entonces a salir en expedición durante la primavera y ordenó la convocatoria de los *ŷunds*. Entre los convocados se encontraban los clientes (*mawālī*) de los Omeyas que estaban enrolados en el *ŷund* de Damasco en un número de quinientos hombres dispersos en la circunscripción de Elvira. Sus jefes estaban ya por esas fechas maquinando con el futuro emir ʿAbd al-Raḥmān I la forma de hacerse con el poder y pretendían aplazar su marcha con la intención de ganar tiempo, facilitando así la venida de su patrono, que aguardaba acontecimientos en la orilla norteafricana. Ignorante de esa conspiración, Yūsuf al-Fihrī entregó unos mil dinares para que se repartieran entre los clientes omeyas, como estipendio inicial que debía permitirles prepararse para la expedición.[35] Aunque los jefes omeyas pretextaron que la suma era pequeña —y, en efecto, como más adelante veremos, lo era—, decidieron aceptarla porque podía ser un dinero provechoso para sus planes. Con el pago otorgado en sus bolsas, volvieron a sus lugares y entregaron a cada miembro del *ŷund* un total de diez dirhems aproximadamente.[36]

Sin embargo, los clientes omeyas del *ŷund* no vivían sólo de los estipendios que el gobernador les otorgaba por participar en su expedición. También dependían de la recolección de cebada que ese año iba a ser especialmente abundante. Ésa fue la excusa que sus jefes dieron a un impacientado Yūsuf cuando éste les preguntó por qué no acababan de unirse a su expedición. No es muy verosímil pensar que los quinientos *mawālī* omeyas del *ŷund* de Damasco, militares profesionales a los que se acababa de pagar unos diez dirhems por cabeza, realizaran con sus propios brazos tal recolección y tampoco se entiende que pretextaran su presencia en sus lugares de residencia si no era porque temían que realizar el control fiscal de la cosecha. Cuando sus jefes le dijeron a Yūsuf al-Fihrī que se unirían a su campaña tan pronto como llegara a Toledo, al incauto gobernador le pareció una excusa plausible.

Así pues, los *mawālī* omeyas adscritos al *ŷund* de Damasco recibían estipendios por cada campaña realizada; una parte se entregaba al inicio de la campaña y la otra al final. Estos estipendios no eran su único sustento, ya que estos militares controlaban la recolección de las cosechas —que, evidentemente, no hacían con sus propios brazos— en cumplimiento de las labores fiscales que tenían encomendadas. Ésa era la razón por la que estos soldados tampoco quedaron concentrados en unos pocos lugares a la espera de que la administración se encarga-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bernadores y fueron los propios árabes andalusíes quienes pasaron a elegirlos. Así, Ṭuwāba b. Salāma al-Ŷuḏāmī llegó al poder con el apoyo de los árabes de al-Andalus y a su muerte se abrió un período de crisis durante el cual el cargo de emir quedó vacante durante cuatro meses. Este vacío de poder sólo se solventó con el nombramiento de Yūsuf al-Fihrī en 747 (130 h.), que fue propiciado por un acuerdo entre los árabes, posiblemente alarmados por el hecho de que la ausencia de autoridad imposibilitara una cierta centralización del control fiscal de todo al-Andalus.

Los nueve años de gobierno de Yūsuf al-Fihrī mantuvieron la misma tónica de debilidad del poder de los gobernadores frente a los sirios. Yūsuf no formaba parte del *ŷund*, sino que pertenecía a una importante familia árabe llegada con los primeros conquistadores. Su gobierno estuvo dominado por al-Ṣumayl b. Ḥātim, un caudillo del *ŷund* de Qinnasrīn que aparece en todos los relatos como el verdadero detentador del poder efectivo, sin duda debido a su capacidad de movilizar a los militares sirios. Estos últimos supieron aprovechar bien el tiempo. De este momento (mediados del siglo VIII) es cuando datan las primeras menciones a la existencia de una división de al-Andalus en circunscripciones territoriales que llevan el nombre de *kūras*. Al frente de esas *kūras* se encontraban siempre miembros prominentes del *ŷund*, que se aseguraban así el control sobre el ejército y los recursos del territorio. Quienes eran destituidos de ese puesto emprendían rebeliones feroces y quienes mostraban lealtad al poder central eran recompensados con su disfrute, señal inequívoca de que era mucho lo que estaba en juego en ese puesto. El control de esta incipiente organización provincial consagraba, por lo tanto, el dominio del ejército sirio. Sin embargo, en todo este panorama falta todavía por analizar un elemento: el papel jugado por la aristocracia indígena y sus relaciones con los nuevos elementos dominantes en al-Andalus.[38]

Sirios e indígenas

Dos años después de la llegada de los sirios, en 743, murió Teodomiro, el protagonista del pacto que había permitido a los árabes la sumisión del sudeste peninsular. El autor de la *Crónica de 754* le dedica una semblanza llena de admiración. Ya en tiempos del reino visigodo,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nos dice el cronista, había destacado en acciones contra los bizantinos y había alcanzado dignidad y honor (*dignitas et honos*). Tras la conquista había combatido contra los árabes pero a la postre había establecido con ellos el célebre tratado. Su fe había sido reconocida por los cristianos orientales, su elocuencia y prudencia por el propio califa —al que conoció personalmente en Oriente—, quien confirmó el pacto que había alcanzado con ʿAbd al-ʿAzīz, el hijo de Mūsà b. Nuṣayr. A la muerte de Teodomiro, prosigue nuestro autor, Atanagildo pasó a ostentar honor y nobleza (*honoris et magnitudinis*). Siendo un señor de grandes riquezas (*opulentissimus dominus*), se caracterizaba por su generosidad al distribuir su dinero. Poco después, sin embargo, al llegar el gobernador Abū l-Jaṭṭār al-Kalbī, *rex Spaniam*, llevado éste por una inexplicable locura lanzó contra él no pocas injurias y le condenó a pagar 27.000 sueldos de oro. Enterado de esto el ejército de los sirios en casi tres días lo pagó todo y se ocupó de reconciliar a Atanagildo con Abū l-Jaṭṭār.[39]

Toda esta información es inapreciable, pero también arroja buen número de dudas. ¿Era Atanagildo hijo de Teodomiro? Parece lo más lógico aunque no se puede afirmar con total seguridad. Tampoco está claro que Atanagildo le sucediera en el territorio que Teodomiro se había asegurado gracias a su célebre pacto: la región del sudeste peninsular con centro principal en Orihuela, que los árabes conocerán con el nombre de Tudmīr. Parece lo más plausible, pero nuestro autor olvida mencionarlo con claridad. Lo que en cambio sí que queda claro es que Atanagildo, sin duda indígena y *opulentissimus dominus*, mantenía una buena relación con los sirios, hasta el punto de que éstos se habían avenido a pagar la nada despreciable multa de 27.000 sólidos que le había impuesto el gobernador Abū l-Jaṭṭār al-Kalbī. Si, como parece razonable pensar, Atanagildo ostentaba su dominio en la región de Tudmīr, la alianza cobra aún mayor interés, dado que en dicho territorio se había establecido una fracción del *ŷund* de Egipto.[40]

No es ésta la única mención que muestra a la aristocracia visigoda del sudeste peninsular entablando estrechas relaciones con tropas sirias. Enrolado en ese ejército había llegado un cliente (*mawlà*) omeya, llamado ʿAbd al-Ŷabbār b. Jaṭṭāb b. Marwān b. Nāḡīr. Debió de tener cierto relieve porque en Córdoba dio nombre a una de las puertas de la ciudad que pasó a ser conocida como *Bāb ʿAbd al-Ŷabbār*. En fecha desconocida este hombre se trasladó a Tudmīr, y su alta posición se

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

volvió a poner de manifiesto cuando emparentó nada menos que con el poderoso Teodomiro: su hijo, Jaṭṭāb, en efecto, casó con una hija del aristócrata recibiendo como dote de la novia dos aldeas: Tarsa, a tres millas de Elche, y Tall al-Jaṭṭāb, a ocho de Orihuela.[41]

Los descendientes de ʿAbd al-Ŷabbār arraigaron en la zona. Se convirtieron en uno de los principales linajes de la región de Tudmīr siendo conocidos como los Banū Jaṭṭāb o Banū Abī Ŷamrà. Se trataba de una familia riquísima que se mantuvo de forma ininterrumpida hasta el final del dominio musulmán en la región de Murcia. En 985 (375 h.) Aḥmad b. ʿAbd al-Raḥmān, un descendiente directo de ʿAbd al-Ŷabbār, hospedó durante dos o tres semanas al ejército de Almanzor cuando éste pasó por Murcia en el camino de una de sus innumerables expediciones contra el norte cristiano. Años más tarde un hijo suyo, llamado Mūsà, hizo lo propio con otro ejército cordobés. Además, este Mūsà b. Aḥmad era cadí con jurisdicción sobre Valencia, Tortosa y las Baleares. Un primo suyo, llamado Walīd b. ʿAbd al-Malik (m. 1013/403 h.), aparte de poseer considerables riquezas, ostentó el cargo de cadí en Tudmīr y en Toledo. Por esas fechas, nada menos que Ibn Ḥayyān, el gran historiador andalusí, escribía una obra titulada «La completa selección de los hechos memorables de los Banū Jaṭṭāb» (*al-Intijab al-ŷāmiʿ li maʾāṯir Banī Jaṭṭāb*), que posiblemente redactó por encargo de alguno de los miembros del linaje. Tras el fin del califato, los Banū Jaṭṭāb intentaron hacer borrar sus orígenes de *mawālī* omeyas y pretendieron pasar a ser considerados como árabes pertenecientes a la «tribu» de Azd.[42]

Las enormes riquezas de estos Banū Jaṭṭāb y su extraordinaria consolidación territorial en Tudmīr se originaron en la alianza y el matrimonio concertados entre su ancestro llegado a al-Andalus con las tropas sirias y el célebre Teodomiro. Si además damos por correcta la filiación de Atanagildo con respecto a éste y consideramos que la mujer que casó con el miembro del ejército sirio era su propia hermana, podremos concluir que la alianza entre Atanagildo y los sirios estaba asentada en bases muy sólidas.

En la instalación de los sirios, por lo tanto, jugaron nuevamente un papel muy importante los tratos con la aristocracia indígena. Las funciones fiscales de estas tropas estaban claramente delimitadas por los pactos del momento de la conquista, como bien se encargaba de subrayar el autor de la *Crónica de 754* al señalar que el pacto de Teodo-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

miro había sido confirmado por el propio califa «de tal forma que de ninguna manera podría ser ya anulada la fuerza de lazo tan firme por los sucesores árabes».[43] Al mismo tiempo estos militares sirios detraían sus recursos sobre lo que producían los territorios en los que estaban asentados, de tal manera que, como hemos visto, estaban implicados en su administración. Por «administración» hay que entender aquí el control de los registros, de las cosechas, o de los fugitivos y es evidente que para ejercer tal función de poco hubieran valido estos sirios instalados en las ciudades. Se asentaron en las zonas rurales donde la antigua aristocracia visigoda tenía un interés muy especial en que hubiera aliados encargados de controlarlas. Establecer uniones matrimoniales con los miembros de ese ejército volvió a revelarse así como el medio más eficaz para consolidar tales alianzas.

Ya hemos visto que la idea de alejar a las tropas sirias de Córdoba había partido de Artobás, el hijo de Vitiza, y uno de los más conspicuos partidarios del pacto con los conquistadores. Por entonces este personaje se había convertido en conde de al-Andalus (*qūmis al-Andalus*) y estaba encargado de recaudar el tributo de los cristianos (*jarāŷ*). Las tareas que le habían sido encomendadas encajan con las funciones fiscales que pasaron a desempeñar las tropas sirias, en cuyas condiciones de asentamiento Artobás intervino decisivamente. El rechazo frontal a la presencia de estas tropas por parte de los primeros conquistadores pudo ser así acallado. De esta forma, la aquiescencia de la antigua aristocracia visigoda y su disposición a establecer alianzas con los recién llegados fueron de nuevo las claves que permitieron que dichos conflictos llegaran a su fin.

Al igual que habían hecho Teodomiro y Atanagildo, Artobás y su familia pronto anudaron fuertes vínculos con los sirios. Ya se ha citado que el segundo matrimonio de Sara, nieta del penúltimo rey visigodo y sobrina de Artobás, la unió con un miembro del *ŷund* de Damasco, ʿUmayr b. Saʿīd al-Lajmī. Un hijo de este matrimonio, llamado Ḥabīb, fue el ancestro de los destacados linajes sevillanos de épocas posteriores ya mencionados —Banū Ḥaŷŷāŷ, Banū Maslama, etc.— en lo que es un calco exacto de lo que había ocurrido con la hija de Teodomiro.[44]

Las amistosas relaciones entabladas por Artobás con los miembros de los *ŷunds* están también reflejadas en un conocido texto de Ibn al-Qūṭiya que describe una visita que diez destacados miembros del ejér-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cito sirio hicieron al aristócrata visigodo con el fin de que éste les concediera tierras.[45] Entre ellos se encontraban Abū ʿUṯmān ʿUbayd Allāh b. ʿUṯmān ʿAbd Allāh b. Jālid —que eran los jefes de los clientes omeyas enrolados en el *ǧund*—, así como Abū ʿAbda Ḥassān b. Malik, Yūsuf b. Bujt y al-Ṣumayl b. Ḥātim, a quien ya hemos citado como el «hombre fuerte» de al-Andalus a mediados del siglo VIII.

El episodio de esta entrega de tierras es importante y tiene interés relatarlo en toda su extensión. Cuando todos estos militares se encontraban en presencia de Artobás, que estaba sentado en una silla recubierta de oro y plata, se presentó un tal Maymūn, quien era ancestro de los Banū Ḥazm y él mismo cliente de los sirios, con una petición muy similar: solicitaba que Artobás le concediera una de sus muchas heredades (*ḍayʿa*), a cambio de lo cual él se comprometía a trabajarla con sus propias manos y a pagarle una parte de lo que produjera. Artobás respondió que no estaría satisfecho ofreciendo a Maymūn una heredad a medias. Llamó a su administrador (*wakīl*) y le ordenó que entregara a Maymūn una gran propiedad junto al río Guadajoz (*al-maʾǧar allādī ʿalà Wādī Šawš*) con todas sus pertenencias de vacas, ganado y siervos (*al-baqar wa l-ganim wa l-ʿabīd*), a todo lo cual añadió una fortaleza en Jaén que pasó a ser conocida como *Qalʿat Ḥazm*. Tras despedirse el agradecido Maymūn, uno de los miembros del ejército sirio que habían asistido a la escena, al-Ṣumayl b. Ḥātim, recriminó a Artobás que hubiera tratado con tanta consideración a un personaje de rango inferior al suyo y al de sus compañeros. El aristócrata visigodo reprochó al caudillo árabe su falta de cultura (*adab*) y de entendimiento en cuestiones de generosidad. Los compañeros de al-Ṣumayl se apresuraron a decir que el objeto de su visita era también obtener de su generosidad tierras para instalarse. Artobás respondió diciendo que los allí congregados eran reyes (*mulūk*) y que su deseo era darles a cada uno de ellos diez heredades (*ḍiyāʿa*) completando así un total de cien.

La generosidad de Artobás que describe este relato debe entenderse, por lo tanto, como parte de la política de pactos que gentes como él o Atanagildo se decidieron a mantener con respecto a los militares sirios. De esta forma, se anudaron alianzas matrimoniales y se entregaron propiedades en calidad de dote o como acuerdos de reciprocidad. Los sirios respondieron cumpliendo las misiones fiscales que se les había encomendado, en las que Artobás estaba especialmente interesado en su calidad de encargado de la recolección de tributos, o ayudan-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

do generosamente a sus aliados cuando éstos se encontraban en dificultades, como fue el caso de Atanagildo cuando cayó en desgracia ante el gobernador y fue ayudado por el *ŷund*.

Las alianzas con la aristocracia indígena pusieron los cimientos de la fortuna de los sirios en al-Andalus. Ya hemos visto las grandes riquezas que llegaron a acumular los Banū Jaṭṭāb en la región de Tudmīr. Exactamente lo mismo ocurrió con los agraciados por la generosidad de Artobás. Entre quienes se habían acercado al magnate visigodo se encontraban Abū ʿUṯmān ʿUbayd Allāh b. ʿUṯmān y ʿAbd Allāh b. Jālid, quienes además de estar emparentados entre sí, ostentaban, como ya se ha dicho, la jefatura sobre los clientes de la familia Omeya enrolados en el *ŷund*.[46] Abū ʿUṯmān había recibido de Artobás una alquería llamada Ṭurruš mientras que a su yerno se le entregó la alquería de Alfontín. Ambos pasaron a residir en ellas y desde allí maquinaron todo el plan que permitió el desembarco del futuro ʿAbd al-Raḥmān I y la toma del poder por éste. Con la instauración de la dinastía Omeya en 756 ambos hombres ocuparon puestos muy destacados en la administración cordobesa.[47] ʿAbd Allāh b. Jālid fue además cabeza de un linaje que se continuó de forma ininterrumpida por lo menos hasta finales del califato. Sus hijos, nietos, bisnietos y tataranietos acapararon altos cargos en la administración ejerciendo en muchas ocasiones como visires, caídes, gobernadores de provincia o cadíes. Un bisnieto suyo, Hāšim b. ʿAbd al-ʿAzīz, fue, por ejemplo, visir y caíd del emir Muḥammad y una de las figuras clave de la segunda mitad del siglo IX. Su hermano Aslam b. ʿAbd al-ʿAzīz (m. 929/317 h.) ejerció en dos ocasiones el cargo de cadí de Córdoba y tanto a él como a otros personajes de la familia se les califica como pertenecientes a un linaje aristocrático (*šarif al-bayt*).[48]

Los descendientes de ʿAbd Allāh b. Jālid no sólo ocuparon puestos importantes en la administración omeya. También mantuvieron las tierras que les habían sido otorgadas por Artobás. En pleno siglo VIII (II h.) tanto ʿAbd Allāh como su suegro vivían en esas alquerías de Ṭurruš y Alfontín.[49] Cien años después los descendientes de ʿAbd Allāh b. Jālid continuaban señoreando en el mismo territorio. Un hermano de Hāšim b. ʿAbd al-ʿAzīz, bisnieto, por tanto, del cabeza del linaje, se rebeló contra el emir Muḥammad en los montes de Ṭurruš (ŷabal Ṭurruš) en Elvira.[50] Por su parte, Alfontín era conocido como ḥiṣn Banī Jālid en la época de la guerra interna (*fitna*) del emirato de la segunda mitad

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

del siglo IX (III h.), lo que da a entender que la antigua aldea o alquería se había fortificado y, sobre todo, que se identificaba con los dominios de esta familia.[51]

Tanto Alfontín como Ṭurruš se encontraban muy próximos entre sí, en las inmediaciones de Loja, en la *kūra* de Elvira.[52] Todavía en pleno siglo XIV, las zonas montañosas cercanas a Loja eran conocidas como Monte de los Banū Jālid (Ŷabal Banī Jālid).[53] No se conoce cómo se configuraban estos dominios de los descendientes de ʿAbd Allāh b. Jālid, pero el testimonio de Ibn al-Qūṭiya y la conversión de estas alquerías en fortalezas dejan claro que no se trataba de pequeñas explotaciones agrarias, sino más bien de grandes propiedades en las que se incluían ganados y siervos. Además, hay indicios para pensar que se trataría de enclaves rurales estratégicos ya que muy cerca de esta zona se encontraba la alquería de Agicampe (qaryat Šikanb) donde se había establecido otro miembro del *ŷund* de Damasco llamado ʿUqba b. Nuʿaym al-Maʿāfirī.[54]

Las fuentes escritas y la arqueología concuerdan, por lo tanto, en ofrecernos a los miembros de los *ŷunds* sirios estableciéndose en territorios rurales. La alianza de estos sirios con los miembros de la aristocracia indígena permitió que este asentamiento se realizara sobre la base de unos pactos que otorgaban a los sirios funciones fiscales en los territorios que se les habían encomendado. Teodomiro concretó su pacto con una alianza matrimonial, mientras que Artobás realizó concesiones a los sirios, que permitieron a éstos consolidar un dominio territorial. Que se trataba de grandes propiedades lo confirma la tierra que en la audiencia con el aristócrata visigodo recibió el indiscreto caudillo militar al-Ṣumayl y donde éste estableció su morada durante los años centrales del siglo VIII en que se convirtió en el hombre más poderoso de al-Andalus: se trataba de un lugar llamado ʿUqdat al-Ẓaytūn, cercano a Córdoba, junto al río y al arrabal meridional, que era conocido por albergar diez mil olivos regados por una abundante fuente.[55]

Todos estos casos demuestran que la larga peripecia de los sirios había acabado teniendo final feliz. De ser un ejército imperial a disposición de los califas orientales, mantenidos en circunscripciones militares y obligados a realizar campañas para cobrar estipendios en moneda, habían pasado a convertirse en el ejército predominante en al-Andalus. Instalados en virtud de un pacto propiciado por una aristocracia indígena necesitada de reforzar su dominio en las zonas rura-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

les, se habían visto también favorecidos por la crisis del califato en Oriente. Ya no era preciso rendir cuentas a los gobernadores de un lejano soberano y, en consecuencia, los sirios pasaron a controlar la organización territorial que estaba empezando a configurarse en al-Andalus. Excepto durante un breve período de cuatro meses, en ningún momento estos sirios cayeron en la anarquía administrativa: se dieron cuenta de que era preciso mantener la figura de un gobernador que centralizara unos recursos que a la postre habrían de revertir sobre ellos mismos, y que impidiera que el caos se adueñara de un territorio conquistado apenas tres décadas antes. La única condición que imponían los sirios era que ese gobernador se aviniera a respetar la situación de privilegio que sus pactos con los indígenas y su preeminencia militar les habían labrado. Éste fue el difícil panorama con el que hubo de enfrentarse ʿAbd al-Raḥmān b. Mūʿāwiya, el fundador de la dinastía Omeya en al-Andalus.

Un balance final

Los califas omeyas de Damasco debieron de ver en la conquista del lejano territorio de al-Andalus una muestra más de la gracia sobrenatural que había amparado la creación de su Imperio. Un derrotado rey Rodrigo fue representado junto a los emperadores bizantino y sasánida en los extraordinarios frescos que todavía son visibles en el baño del célebre complejo de Quṣayr ʿAmra, construido en las primeras décadas del siglo VIII en el desierto de la actual Jordania. Junto a invocaciones a Dios y expresiones de victoria, las figuras de los vencidos venían a subrayar la majestad del señor que aparece representado en la nave central del gran salón de esta inaudita construcción.[56]

La vanagloria de los califas omeyas estaba más que justificada. En muy poco tiempo la supremacía de los conquistadores árabes en ese alejado territorio había llegado a ser incontestable, mientras que el envío y deposición de gobernadores dependientes del poder central demuestra que hasta los años finales de la dinastía Omeya la maquinaria imperial mantuvo toda su vigencia en la lejana provincia donde se ponía el sol. Sin embargo, desde un punto de vista práctico era muy poco lo que había reportado a Damasco la conquista de al-Andalus. Los pactos con los indígenas habían beneficiado principalmente a los en-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cargados de hacerlos cumplir, conquistadores desplazados a un territorio muy distante que rápidamente se dieron cuenta de que tenían más que ganar colaborando con los señores efectivos del país, que limitándose a ser un mero ejército de ocupación. El califa 'Umar II, promotor de una decidida política contraria a los intereses de la aristocracia árabe, se dio pronto cuenta de esta situación, e intentó en vano sacar de la península a un ejército que podía ser mucho más útil y estar más vigilado en cualquier otra parte del Imperio.

No cabe duda de que los primeros gobernadores intentaron, y en buena medida consiguieron, poner en pie una administración fiscal que permitiera aumentar los magros recursos iniciales del nuevo territorio, pero ello sólo fue a costa de grandes esfuerzos que únicamente dieron resultado de forma paulatina. La tarea era, en efecto, gigantesca. Desde conseguir que un ejército tan heterogéneo como el que había protagonizado la conquista no se deslizara por la senda de la depredación de los sometidos, hasta elaborar unos censos fiscales que además de fiables fueran llevados a cabo de forma regular, pasando por la necesidad de extender el dominio efectivo del nuevo orden por todos los rincones de al-Andalus, las labores que tenían que afrontar estos gobernadores se multiplicaban. Al tratarse de hombres que en la mayor parte de los casos venían desde Oriente, no cabía esperar de ellos que se sintieran identificados con los intereses de los conquistadores, pero la realidad era la que era, y difícilmente podía ignorarse que éstos eran la clave que articulaba el dominio de al-Andalus. Su poder era incontestable. Convertidos algunos de ellos en flamantes yernos de poderosos señores indígenas, y, por lo tanto, también en propietarios de tierras, resultaba imposible reducir una alianza que conjugaba el poderío militar de unos y el control social que ejercían los otros. Un gobernador tan fuertemente imbuido de principios centralizadores como era al-Samḥ b. Mālik no tuvo más remedio que dar carta de naturaleza a las nuevas situaciones producidas en al-Andalus reconociendo a los conquistadores la ocupación de tierras que habían llevado a cabo, probablemente gracias a sus tratos con los indígenas.

La antigua aristocracia visigoda, tanto la laica como la eclesiástica, tampoco tenía grandes motivos de descontento. Una de las felices consecuencias que había tenido para ellos la conquista había sido el dejar sin efecto la dura legislación militar que habían promulgado los últimos reyes visigodos. Ya no era preciso estar en guardia ante posibles

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

castigos de los monarcas por no acudir a la convocatoria del ejército y mucho menos exponer a dependientes y trabajadores del campo a los peligros que entrañaba cualquier conflicto armado. Los recién llegados constituían sobre todo, y por encima de cualquier otra cosa, un ejército fuerte y disciplinado. Tras haber pactado sus jefes con los miembros de la aristocracia visigoda, su capacidad militar podía ser utilizada, por ejemplo, para poner fin al endémico problema de la huida de las poblaciones campesinas.

Los miembros del ejército conquistador estaban unidos por una fuerte conciencia de etnicidad común y por saberse los recipendiarios de un mensaje salvacional que les había permitido conquistar medio mundo. Ese mensaje incitaba a someterse y a adorar al Dios único y verdadero, pero estaba lejos de instigar a la subversión del orden social. Es simplemente gratuito pensar que la llegada de los conquistadores modificó radicalmente la sociedad hispana. Ninguno de los grupos dominantes en la Hispania posterior al 711 estaba mínimamente interesado en ello. Por supuesto, no lo estaban los miembros de la aristocracia autóctona que si por algo habían pactado de buena gana con los conquistadores era porque veían en ellos una garantía para defender sus intereses; tampoco lo estaban éstos, que tenían mucho que ganar de sus alianzas con esa aristocracia, y para ello debían mostrarse fieles garantes del *statu quo*; y, por último, tampoco lo estaba la administración califal, empeñada como estaba en instaurar un control fiscal sobre la población que requería que ésta tuviera una capacidad de movimientos lo más limitada posible. El considerable papeleo (o, más bien, *papireo*) que en Egipto tenía que dedicarse a consignar las idas y venidas de los contribuyentes podía verse muy mitigado en al-Andalus si se contaba con la colaboración de unos señores también empeñados en imponer fórmulas que permitieran adscribir a la tierra a sus dependientes. Más pronto o más tarde, con unas condiciones u otras, tal colaboración se produjo y cimentó las bases de la futura configuración social del país.

Hoy en día, después de siglos de reconquistas, cruzadas y guerras santas, estos acuerdos entre «musulmanes» y «cristianos» pueden parecer sorprendentes. Pero hay que tener muy presente que estamos en un momento en el que primer siglo de la hégira todavía no ha llegado a su fin, y cuando aún no han pasado más de ochenta años desde la muerte del profeta Mahoma. En ese momento la percepción de la nue-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

va religión es desde luego muy distinta a la que se ha acabado consagrando con el tiempo. En el islam todavía no han surgido las escuelas de derecho, muchos aspectos normativos están en estado embrionario y la nueva fe no se presenta como una religión distinta a las ya conocidas, sino como la misma que había guiado a Abraham, Moisés o Jesús, pero que los hombres habían corrompido con su proverbial maldad. Los dos testimonios latinos más antiguos que conservamos en la península, la llamada *Crónica Bizantino-Arábica* y la *Crónica de 754*, dan a Mahoma los apelativos de «profeta», «apóstol de Dios», «príncipe» (*princeps*) o caudillo (*ducatore*) y a lo sumo le retratan como adivinador de los sucesos futuros, pero no parecen haber quedado demasiado asombrados por el mensaje de la religión que había predicado.[57]

En una época de inacabables querellas cristológicas, trinitarias y dogmáticas, el lema «No hay más Dios que Dios» que los conquistadores hacían grabar orgullosamente en sus monedas como epítome de su fe, no venía a ser más que una variedad de otras creencias que reclamaban la custodia de la auténtica revelación divina. Los interlocutores con quienes se establecieron los pactos no eran salvajes paganos, sino gentes que aseguraban que un profeta surgido entre ellos había recibido del Dios único el último recordatorio de que su religión no debía ser nuevamente tergiversada. La presencia de estas gentes en el extremo más occidental del mundo conocido, tras haber derrotado a poderosos imperios y conquistado vastísimos territorios, podía ser interpretada como la prueba más clara de que Dios hablaba muy en serio y de que sus inescrutables designios apoyaban la extraordinaria peripecia de un pueblo hasta entonces sólo conocido en la península Ibérica por las breves líneas que le había dedicado décadas atrás Isidoro de Sevilla (m. 636).[58]

Entender la conquista árabe requiere, por lo tanto, no trasponer a ese momento circunstancias, situaciones y conflictos que sólo se desarrollaron con el paso del tiempo. Nadie en las primeras décadas del siglo VIII pudo haber imaginado la configuración que adquirió al-Andalus cien años más tarde. Lo que hoy nos parecen efectos lógicos de los sucesos del momento de la conquista no estaban ni mucho menos prefigurados cuando los primeros conquistadores pusieron el pie en la bahía de Algeciras. Quedaba por delante un largo y complejo proceso en el que no había nada definido de antemano y cuyo resultado final podía haber sido tan variable como la propia fortuna de los hombres.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La llegada de las tropas sirias en torno al año 742 constituyó un hecho trascendental dentro de ese proceso. Paradójicamente, este ejército imperial se asentó en al-Andalus justo en el momento en que el Imperio árabe entraba en una crisis irreversible en todo el occidente musulmán. Es razonable suponer, sin embargo, que de no haberse producido el establecimiento de los *ŷunds* es muy improbable que la dinastía Omeya hubiera acabado haciéndose con el poder en al-Andalus, y uno puede preguntarse qué hubiera ocurrido con este lejano territorio que pronto quedó definitivamente aislado de Oriente Próximo debido a las revueltas norteafricanas. El ejército sirio trajo consigo no sólo un considerable aporte humano que acabó diseminándose por todo el territorio, sino también la cohesión propia de unas tropas que se sabían la médula dorsal de la organización militar del califato omeya. Habituados a luchar en todos los frentes y fronteras como soldados de un descomunal imperio, los sirios encarnaban una idea del orden político posiblemente mucho más desarrollada que la de los primeros conquistadores. No es casual que la distribución territorial de estas tropas fuera el embrión de lo que acabó siendo la organización provincial andalusí y no es tampoco casual que con los sirios se pusieran las bases de lo que acabó siendo la eficiente organización fiscal que constituyó el principal soporte del dominio de los Omeyas en al-Andalus.

En todo el complejo problema del asentamiento de estos sirios de nuevo la aristocracia indígena volvió a jugar un papel determinante. Esto es algo muy significativo porque indica que, transcurridos treinta años desde la llegada de la primera oleada de conquistadores, esa aristocracia no sólo no tenía motivos de queja, sino que incluso apostaba por el reforzamiento del nuevo orden. En lugar de haberse quedado tranquilamente en un segundo plano asistiendo al espectáculo de ver a «baladíes» y sirios despedazándose entre sí, gentes como Artobás o Teodomiro mediaron para que este nuevo ejército se instalara en al-Andalus en las mejores condiciones posibles. Sus componentes se diseminaron así por las zonas rurales de la mitad sur de la península, cumpliendo unas funciones fiscales que aseguraban tanto el mantenimiento de ese nuevo orden como la posibilidad de convertirse en firmes aliados de una aristocracia cada vez más compenetrada e integrada con los cuadros dirigentes de los conquistadores.

El número de estos conquistadores es uno de los temas que inevitablemente suscitan los acontecimientos del año 711. Las cifras que se

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

han barajado a este respecto, apoyadas como están en los datos fragmentarios y dudosos de las crónicas, presentan unas oscilaciones realmente llamativas. Mientras que C. Sánchez Albornoz se inclinaba por un número muy escaso de conquistadores árabes, no superior a los treinta o cuarenta mil hombres, más recientemente P. Guichard lleva esta cifra hasta los sesenta mil, a los que habría que añadir varias decenas de miles de origen bereber que podrían elevar la suma hasta los ciento cincuenta o doscientos mil conquistadores, una cifra realmente considerable si se calcula que la población indígena apenas alcanzaba los dos millones de personas.[59]

Unas estimaciones tan diversas responden también a una valoración muy distinta del impacto que supuso la llegada de los conquistadores. Para el medievalista español, el reducido componente árabe permitió su rápida absorción por parte de una población indígena muy superior en número, en un proceso que culminó con la gestación de la «España musulmana» que apenas si modificó la urdimbre étnica del país. Por su parte, P. Guichard resalta que el gran número de conquistadores les habría permitido no sólo una gran capacidad de expansión demográfica, sino también la posibilidad de asimilar dentro de sus pautas de organización a unos elementos indígenas que, «desorganizados y dominados, carentes de las estructuras "naturales" de sus vencedores que les habrían permitido resistir mejor la asimilación social y cultural, debían de hallarse en una situación inferior».

Con los datos de las fuentes en la mano, no cabe ninguna duda de que el cálculo que ofrece Sánchez Albornoz es bajo. Aparte de que este autor no tiene en cuenta la importancia del aporte bereber, una revisión exhaustiva de las fuentes revela que además redujo en exceso las cifras disponibles, como demuestra en su crítica P. Guichard. El número que aporta este último debe verse, sin embargo, como un máximo, posiblemente algo exagerado. Si se acepta, tal y como propone Guichard, una cifra de cerca de «doscientos mil guerreros reagrupados en su mayoría en contingentes tribales y clánicos» (en los cuales se supone que se integrarían mujeres, niños y ancianos), el número de conquistadores alcanzaría unas proporciones inverosímiles. Acomodar a toda esta gente en el nuevo país hubiera supuesto una espectacular multiplicación de sus recursos en un plazo de tiempo muy corto, algo que me parece que no encuentra respaldo en los datos que poseemos.[60]

En realidad, para dar validez a la idea de que la conquista produjo

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

una importante conmoción y que marcó el comienzo de profundos cambios históricos, no es necesario imaginar una cantidad desmesurada de árabes y bereberes llegando a la península después del 711. Un número de conquistadores relativamente pequeño en proporción a la población que acaban de sojuzgar puede introducir radicales transformaciones sociales y culturales, como bien atestiguan las conquistas romanas o las de los españoles en América. La romanización o la colonización española no fueron tanto el resultado de una inmigración masiva de romanos o españoles, como de la imposición, difusión y aceptación final por parte de los conquistados de una serie de pautas sociales y culturales que constituían las señas de identidad que distinguían a los conquistadores y a las que éstos se aferraron, en razón de la superioridad militar que habían adquirido y que pronto se tradujo en una supremacía social.

Es por ello por lo que la tan traída y llevada cuestión del número de conquistadores que cruzaron el estrecho en el siglo VIII es, a mi modo de ver, una cuestión totalmente irrelevante. Al-Andalus no fue nunca la «España musulmana» y la conquista no fue esa gota de anilina roja con la que el arabista Julián Ribera la comparaba, al señalar que ese tinte podía cambiar el color del agua de un estanque, pero mantenía intacta la composición química de la misma.[61] Los cambios introducidos por la conquista fueron de tal magnitud que en unas generaciones el recuerdo del antiguo pasado visigodo había quedado casi olvidado. En pleno siglo IX, del total de gentes que sabemos se dedicaban al estudio de los diversos aspectos que conformaban la religión musulmana (los llamados ulemas), casi un 40 por 100 eran descendientes de indígenas conversos, o, lo que es lo mismo, gentes que habían cambiado a Isidoro de Sevilla por las enseñanzas de los ulemas orientales como ineludible referencia intelectual.[62]

Esto no se produjo por el hecho de que los conquistadores constituyeran mareas humanas que engulleron a la población indígena, sino porque su identificación con una ideología imperial, victoriosa en la tierra y salvadora en el Más Allá, les dotaba de una cohesión que impedía su asimilación por una población numéricamente superior. A los pocos años de haberse hecho los amos de la mayor parte de Hispania, los conquistadores emitían sus monedas con leyendas en árabe, sus gobernadores daban órdenes cerradas con precintos escritos en árabe y dictados «en el nombre de Dios», mientras que su fe (si hemos de creer

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

las informaciones que nos hablan de conversiones tempranas como la del conde Casius, el ancestro de los Banū Qasī) comenzaba a suscitar el interés de unos indígenas que comenzaban a aceptar que las reglas del juego habían cambiado definitivamente. Es así como funcionan los grandes imperios fuertes y cohesionados: estableciendo un nuevo orden en el que muchos de los recién llegados pugnan por hacerse un sitio dentro de él. De lo que no puede haber ninguna duda es que al-Andalus fue conquistado por uno de esos imperios.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Capítulo 4

LA SOCIEDAD DE LOS CONQUISTADORES

Las huellas de la conquista

Contemplar las monedas acuñadas después del año 711 supone examinar objetos contemporáneos de gentes como Mūsà b. Nuṣayr, Artobás o Teodomiro. Se trata de una experiencia bastante excepcional, porque son muy escasos los materiales que nos han llegado de los primeros años de la presencia de los conquistadores en la península Ibérica. Y es que, aparte de estas monedas, no contamos apenas con testimonios dejados por estas gentes que puedan decirnos algo sobre ellos o sobre la sociedad a la que pertenecían. En épocas posteriores, tales testimonios irán aumentando progresivamente, pero no serán ya huellas dejadas propiamente por la conquista, sino por el recuerdo que ésta había dejado en generaciones que vivieron cien o doscientos años después de este suceso.

Esta falta de testimonios es especialmente llamativa en lo que a textos escritos se refiere. Tenemos que esperar casi ciento veinte años, por ejemplo, para encontrar la primera inscripción árabe realizada en piedra. Inscrita sobre el fuste de una columna con caracteres algo toscos, esta inscripción nos dice que formaba parte de una mezquita construida en Sevilla por orden del emir omeya ʿAbd al-Raḥmān II, tarea de la que se había encargado el cadí, ʿUmar b. Adabbas, en el año 829-830 (214 h.).

Varios años después, se grabó la segunda inscripción más antigua conocida: una lápida realizada con una impecable factura técnica, que contiene en apretados caracteres árabes el texto fundacional de la al-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gías [*nasab*], se pusieran por escrito las hazañas de la pasadas generaciones, se publicasen las excelencias y méritos de los antiguos ... y se renovase el recuerdo de lo que ya se iba olvidando...». Al-Jušanī se puso entonces manos a la obra: «invité a los narradores históricos a que me comunicaran las noticias que pudieran recordar; interrogué a los doctos acerca de los hechos de esos jueces; pregunté a los ulemas respecto a la conducta que aquéllos habían seguido en los tiempos pasados...».[3] El resultado es una obra que recoge un sinfín de anécdotas de los cadíes de Córdoba hasta la época califal.

El primer juez de Córdoba que menciona al-Jušanī es un tal Mahdī b. Muslim, quien supuestamente habría sido nombrado cadí por el gobernador ʿUqba b. Ḥaŷŷāŷ (735-740/117-123 h.), más de dos décadas después de la conquista.[4] Sobre este juez, sin embargo, las gentes de al-Andalus no sabían nada. Las noticias sobre él, con toda seguridad espurias, procedían de un alfaquí norteafricano llamado Aḥmad b. ʿĪsà al-Muqrī, quien se las había referido a un colega de al-Jušanī en la ciudad magrebí de Tenés. Asombrado el norteafricano de que su interlocutor no conociera nada sobre ese Mahdī b. Muslim, supuestamente primer cadí de Córdoba, aventuraba una bienintencionada explicación: «Quizá, creo yo, no haya dejado descendencia y se haya olvidado su memoria por las guerras civiles [*fitna*] que en vuestro país han ocurrido».[5]

Sin embargo, no era éste el único cadí del siglo VIII (II h.) del que los andalusíes de época califal no guardaban memoria alguna. Sobre su sucesor, ʿAnṭara b. Fallāḥ, un cadí que se ponía muy nervioso cada vez que tenía que impartir el preceptivo sermón de la oración de los viernes, o sobre Muḥāŷir b. Nawfal al-Qurašī, el siguiente cadí de Córdoba, que desde la tumba advertía a quien quisiera oírle de las malas consecuencias que en el Más Allá podía acarrear el desempeñar dicho cargo, las noticias provenían de Siria, en donde las había recogido un sabio andalusí de viaje por Oriente, quien a su vez las habría transmitido al propio al-Jušanī.[6]

Muy llamativo asimismo es el caso de Muʿāwiya b. Ṣāliḥ (m. *c.* 785/169 h.), quien ejerció el cargo de cadí de Córdoba poco después de la llegada del primer emir omeya, ʿAbd al-Raḥmān I.[7] Este Muʿāwiya era toda una eminencia en el campo de los saberes religiosos. Destacaba especialmente en el conocimiento de los hadices, esto es, las tradiciones que recogían las palabras y hechos del profeta Mahoma en presencia de compañeros y allegados suyos, quienes a su vez los habían

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cazaba de Mérida. Todos cuantos fueran capaces de leer su texto, podían enterarse de que dicha fortaleza (*ḥiṣn*) había sido levantada también por orden del emir ʿAbd al-Raḥmān II en abril del año 835 (*rabīʿ II* del 220 h.).[1]

Tal vez sea sólo una coincidencia, pero aproximadamente por la misma época ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 853/238 h.) redactaba el primer relato andalusí sobre la conquista que nos ha llegado en lengua árabe. Es sorprendente, como ya se ha visto, que este alfaquí no recurriera a la memoria de las gentes de su país para componerlo; se basó en lo que le habían contado maestros egipcios con los que había estudiado durante su estancia en Oriente. Cien años más tarde, en pleno siglo X (IX h.), el cronista califal Aḥmad al-Rāzī relató la conquista utilizando el mismo cañamazo narrativo del que se había servido su predecesor. Los datos que proporciona al-Rāzī no siempre son idénticos a los de aquél, pero sorprende que el hilo narrativo sea igual, que los acontecimientos sigan similar concatenación, y que, en definitiva, los *temas* que estructuran el relato sean, salvo contadas excepciones, los mismos que se encuentran en la elaboración de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb. Autores y compiladores posteriores, con algunas significativas excepciones como es el caso de ciertos pasajes debidos a Ibn al-Qūṭiya, repetirán ese mismo relato *ad nauseam*, enriqueciéndolo, variando sus detalles u omitiendo otros (para desesperación de los historiadores contemporáneos), pero sin alterar sustancialmente la visión ya consagrada. Es seguro que un hecho tan trascendental como la conquista dio lugar a infinidad de historias y tradiciones, pero sólo nos han llegado aquellas que los cronistas omeyas juzgaron conveniente transmitir.[2]

El peculiar recuerdo histórico que existía en al-Andalus de los primeros tiempos del islam en la península se refleja muy bien en la obra de un autor de época califal llamado Muḥammad b. Ḥariṯ al-Jušanī (m. 971/361 h.). Este hombre pertenecía al círculo palatino de ʿAbd al-Raḥmān III y estaba muy ligado al príncipe heredero y posterior califa, al-Ḥakam. Por encargo de éste, al-Jušanī escribió un «Libro de los cadíes de Córdoba» (*Kitāb al-Quḍāt bi-Qurṭuba*), en el que trazaba la semblanza de las personas que habían desempeñado el puesto de *cadí*, es decir, de juez en la capital de los Omeyas. La obra estaba dedicada al califa y a su hijo, y en el proemio al-Jušanī reconocía que el proyecto le había sido inspirado por el príncipe al-Ḥakam, quien pretendía «que se estudiaran las narraciones [*ajbār*], se conociesen las genealo-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

transmitido a otros musulmanes formando así una cadena que se extendía a través de generaciones enteras. En pleno siglo VIII (II h.) estos hadices estaban comenzando a adquirir un carácter normativo para la comunidad musulmana, ya que se consideraba que la conducta del Profeta constituía un ejemplo guiado por la divinidad. Los más afamados ulemas se afanaban en reunir los testimonios orales más fiables sobre los dichos y hechos del Profeta, de ahí que los transmisores de tradiciones auténticas fueran especialmente reputados.

Mientras que en Oriente la fama y los conocimientos de Muʿāwiya b. Ṣāliḥ eran tan apreciados que la sola mención de su nombre provocaba que los estudiosos de las tradiciones proféticas se agolparan para recibir sus enseñanzas, en al-Andalus nadie se preocupó por recoger lo mucho que este hombre sabía sobre el tema. Tuvieron que pasar más de cien años para que las gentes de al-Andalus comenzaran a darse cuenta del valor que tenían las tradiciones proféticas, y cuando se le preguntó al célebre ulema andalusí Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 900/287 h.) —a quien se atribuye el comienzo de los estudios del hadiz en este país— por qué nadie había recopilado las innumerables tradiciones que conocía Muʿāwiya b. Ṣāliḥ, el sabio se justificaba diciendo que en al-Andalus las gentes «en esa época no se preocupaban por el saber».[8]

El hecho de que no se preservaran los conocimientos que podría haber transmitido Muʿāwiya b. Ṣāliḥ a mediados del siglo VIII o la ignorancia que generaciones posteriores mostraban sobre los primeros jueces cordobeses (hasta el punto de que había que recurrir a la sapiencia de orientales y norteafricanos para llenar los vacíos históricos) concuerda muy bien con lo que veíamos sobre los relatos de la conquista. En lo que respecta al recuerdo sobre los orígenes de la sociedad andalusí, los primeros conquistadores no habían dejado demasiadas huellas y, si las dejaron, tales huellas se habían perdido o habían sido concienzudamente borradas. En vano se buscará, por lo tanto, un testimonio en las fuentes árabes equivalente al del autor de la *Crónica de 754*, quien narró en esta y otra obra hoy perdida sucesos de los que había sido testigo.[9] Bien fuera porque esa labor no se produjo, o bien porque, si existió, fue eliminada, lo cierto es que carecemos de textos árabes que puedan ser adscritos inequívocamente a los conquistadores o a sus inmediatos sucesores.

Si desviamos la mirada de los textos y nos centramos en los restos

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

materiales, la impresión que obtenemos es similar. Aparte de las monedas no ha sobrevivido casi nada que podamos atribuir con seguridad al momento inicial de la conquista. Sabemos, por ejemplo que al este de Algeciras, en Qarṭaỹỹana, la antigua Carteia de época romana, los conquistadores construyeron la que fue primera mezquita de al-Andalus. Todavía en el siglo XI (V h.) esa mezquita se conservaba pero, abandonada ya definitivamente Carteia, sólo se utilizaba como lugar al que acudían las gentes de Algeciras para realizar allí las rogativas de lluvia en épocas de sequía.[10] No debía tratarse, pues, de un lugar de especial relieve y, desde luego, estuvo lejos de convertirse en un hito fundacional para las generaciones posteriores.

Del ya citado Muʿāwiya b. Ṣāliḥ también se nos dice que construyó en la alcazaba de Málaga una mezquita que posiblemente no debía de ser demasiado espectacular.[11] Otro caso de una mezquita primitiva, pero igualmente de escasa entidad, es la que ocupaba la antigua iglesia de Santa Rufina en Sevilla. En este lugar las fuentes aseguran que fue asesinado Abd al-ʿAzīz, el hijo de Mūsà b. Nuṣayr en el año 715 (95 h.). Esta mezquita sevillana a la que acudía el gobernador no era al parecer más que el edificio de una antigua iglesia dedicada al culto de la santa mártir del siglo III.

Hay que esperar a la segunda mitad del siglo VIII (II h.) para encontrar una construcción tan imponente como es la mezquita de Córdoba. Su construcción, ordenada por el primer emir omeya ʿAbd al-Raḥmān I, se inició en el año 786 (169 h.). Con este edificio ocurre algo similar a lo que veíamos con respecto a la epigrafía, las narraciones de la conquista o los testimonios sobre los jueces de Córdoba: se trata de una manifestación de enorme excelencia, pero inesperada por la ausencia de precedentes reconocibles. En todos estos casos parece reconocerse, por lo tanto, una pauta muy similar: un período que cubre entre setenta y cien años de un silencio tenso, en el que la conquista apenas si deja huellas, y una súbita eclosión, estrechamente ligada al afianzamiento de la dinastía Omeya. El resultado es un conjunto de epígrafes omeyas, de narraciones omeyas, de edificios omeyas o de jueces omeyas que son, éstos sí, los vestigios más antiguos en los que se reconoce la presencia del islam en la península.

En esta súbita eclosión, producida cuando ya habían transcurrido varias décadas de la conquista, es muy difícil adivinar los antecedentes que la hicieron posible. Los historiadores del arte llevan generacio-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nes enteras discutiendo sobre los elementos artísticos autóctonos u orientales presentes en la mezquita de Córdoba, del mismo modo que los estudiosos de los textos escritos han tratado de verificar hasta qué punto con anterioridad a la obra de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb hubo crónicas sobre la conquista hoy perdidas, mientras que quienes se han dedicado a la judicatura en al-Andalus han intentado sin éxito recomponer la sucesión exacta de los primeros cadíes de Córdoba. Unos y otros se han enfrentado siempre con el muro infranqueable marcado por esas décadas posteriores al 711, que se hace aún más intratable por el hecho evidente de que la dinastía Omeya impuso un férreo control sobre la memoria y el contenido del tiempo que había transcurrido hasta su propia llegada.

En Oriente había ocurrido algo muy similar. En los territorios afectados por la primera expansión árabe no se detectan durante los primeros setenta años restos materiales atribuibles a los conquistadores, ni bajo la forma de restos arqueológicos, ni de monumentos significativos. Es sólo con la configuración definitiva del califato omeya, del mismo modo que ocurre en al-Andalus, cuando es posible identificar otros vestigios de los recién llegados distintos a las monedas que los nuevos gobernantes estaban tan interesados por poner en manos de sus soldados. La consolidación de una organización política propia fue, por lo tanto, el requisito indispensable para asegurar la visibilidad de los nuevos señores en los territorios puestos bajo su dominio.[12]

Si abandonamos por un momento los textos escritos o las grandes construcciones y dirigimos la mirada hacia los restos cerámicos (materiales humildes, pero reveladores sobre las gentes que los fabricaban, distribuían y convivían cotidianamente con ellos), la impresión es muy similar. La conquista, entendida como un abrupto suceso, no llega a reflejarse en una primera fase con la nitidez que cabría esperar de la irrupción de unas poblaciones nuevas. No aparecen técnicas novedosas de fabricación cerámica, no existen formas importadas y, en fin, la impresión generalizada es de que existe una continuidad en los materiales datables a lo largo del siglo VIII, que no se ven afectados por las formas que se documentan en Oriente Próximo en este mismo período.[13]

Durante este siglo en al-Andalus predominan las jarras, los jarritos y las ollas, lo que los arqueólogos denominan «formas cerradas», con una variedad de tipos muy pequeña, lo que indica, por una parte, que

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

una misma pieza podía ser utilizada para desempeñar distintas funciones y, por otra, que es muy posible que el ajuar doméstico se completara con utensilios fabricados en madera. No existe una forma única de trabajar esos recipientes. En algunos casos, especialmente en ciertos enclaves urbanos y rurales particularmente prósperos, su factura técnica sigue siendo buena, con un amplio uso del torno rápido y buenas cocciones que señalan la existencia de hornos capaces de trabajar a altas temperaturas. En otros, en cambio, la fabricación es más tosca, con arcillas modeladas a mano o a lo sumo con torno lento, mientras que los hornos en los que se cuecen las arcillas son menos potentes. Estas cerámicas peor elaboradas nos están hablando de un mundo en el que los fabricantes de las piezas son los propios consumidores y en el que la cerámica no es objeto de intercambios; es un mundo donde cada asentamiento está encerrado en sí mismo, con muy escasas relaciones con el exterior y, posiblemente, con una mínima división del trabajo.[14]

Este panorama, sin embargo, no se mantuvo inmóvil. A partir del siglo IX (y de nuevo aquí volvemos a encontrar ese lapso de unos ochenta o cien años) las cerámicas que aparecen en los yacimientos comienzan a hacerse más variadas y a adquirir una mayor calidad.[15] Aparecen entonces formas nuevas —candiles u hornos portátiles para cocer el pan—, y el registro se hace más variado con la aparición de las llamadas «formas abiertas», tales como ataifores, alcadafes o marmitas. En un yacimiento bien estudiado, como es el caso de Marroquíes Bajos, cerca de Jaén, los fragmentos cerámicos hechos a mano o a torno lento pasan de ser cerca de un 65 por 100 del total en una primera fase de la novena centuria a convertirse en algo menos de un 11 por 100 a finales de ese mismo siglo; por contra, el torno rápido pasa de ser un mero 35 por 100 del total a convertirse en casi un 90 por 100 en el mismo período.[16] La conclusión es que los cambios se producen a largo plazo como resultado de un proceso de alcance que se origina con la conquista, pero que tarda varias generaciones en manifestarse.

La continuidad inicial en las formas y técnicas aplicadas a objetos de uso corriente, las ollas, las marmitas o las jarras, llama mucho la atención. Si bien es cierto que el estudio de la cerámica no puede estar guiado por criterios etnicistas, sino que deben tenerse en cuenta los cambios que se producen en los procesos de producción, distribución y consumo de tales materiales, no lo es menos que la irrupción masiva e inesperada en la península Ibérica de unos «pueblos nuevos» de ori-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gen árabe y bereber habría hecho esperar un reflejo inmediato de su presencia bien en la producción de esos utensilios, bien en su distribución, o bien en su uso. Pese a que algunos arqueólogos han tratado de orientar su trabajo partiendo de esta razonable hipótesis, hasta el momento ésta no se ha visto respaldada por los hallazgos en excavaciones realizadas con secuencias estratigráficas fiables. En ellas ha sido imposible discernir un conjunto suficientemente homogéneo y amplio de tipos cerámicos que puedan adscribirse a unas poblaciones foráneas en el primer siglo posterior a la conquista.[17]

Esta ausencia puede parecer sorprendente si se parte de la idea de que la conquista supuso una inmigración en masa de poblaciones, una llegada de ejércitos en los que a cada soldado le acompañaban gran número de familiares y parientes.[18] Es menos llamativa, en cambio, si consideramos que la fecha del año 711 marca una conquista militar realizada por soldados de un imperio en expansión. Por regla general, los soldados no suelen ser artesanos —ni tampoco piadosos hombres de religión— y ello explica porqué su presencia no se refleja inmediatamente en la cultura del período.

En cambio, donde sí se aprecia la huella de los conquistadores de forma ostensible es en el contenido de las bolsas que llevaban consigo: las monedas con las que la autoridad de los califas de Damasco se afirmaba y hacía patente. El oro, la plata o las piezas de cobre que esas tropas recibían eran el recordatorio de la autoridad de la que dependían. Estas piezas pronto se convirtieron en los medios con los que comenzaron a tratar con los indígenas. En tales circunstancias, poca necesidad tenían de convertirse en alfareros o de preocuparse por las sutilezas de la elaboración religiosa. Cuando los laboriosos ulemas de épocas posteriores se vieron forzados a llenar el vacío que les separaba de los lejanos momentos de la conquista, no tuvieron más remedio que dirigir su mirada a Oriente para obtener los materiales con los que intentar forjar una tradición histórica autóctona

Hablar de la conquista del 711 como una ocupación militar ordenada por un fuerte imperio centralizado y en expansión, no implica que se minusvalore su impacto, ni que se minimice la importancia de la instalación de los árabes y bereberes llegados con ella. Está fuera de toda duda que los recién llegados constituían contingentes militares considerables que, tras lograr una completa victoria sobre el reino visigodo, se encontraron en una situación política y social dominante.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Está también fuera de toda duda que, una vez consolidada la conquista, su dominio fue pronto percibido como algo totalmente nuevo, que rompía con la tradición política visigoda y enterraba definitivamente el recuerdo del reino de Toledo. A finales del siglo VIII, el autor de una cronología de los reyes godos (*Ordo Gentis Gotorum*) posiblemente redactada en el sur de Francia, consideraba que tras la conquista el ciclo de los reyes godos había terminado después de un período de 314 años: «Reges Gothorum defecerunt. Sunt sub anno CCCXIV». Lo mismo pensaba el anónimo redactor de la llamada *Crónica de Moissac* escrita algo más de un siglo después de producida la conquista: «Sicque regnum Gothorum in Spania finitur».

No se pueden, por lo tanto, cuestionar los profundos cambios que produjo la llegada de los árabes y bereberes. Tampoco tiene sentido buscar en el período posterior a la conquista supuestas inmanencias culturales o, peor aún, raciales, que demostrarían la *continuidad* de una eterna nación española, como durante mucho tiempo ha venido pretendiendo la historiografía más reaccionaria de nuestro país. La conquista supuso una radical transformación del curso histórico que hasta entonces habían seguido los acontecimientos en la península. Con el paso del tiempo esa transformación, como veremos, no haría más que acentuarse, llegando a hacer irreconocible la situación que se vivía con anterioridad al año 711. Sin embargo, nada de eso puede hacernos perder de vista el hecho de que en el origen de todo ello estuvo la expansión militar de un imperio, facilitada por los diferentes pactos alcanzados con amplios sectores de la aristocracia indígena, y que propició la creación de nuevas situaciones de dominio. Es momento de comprobar ahora hasta qué punto la sociedad de los conquistadores admitía tales situaciones.

¿Una sociedad tribal?

La tesis fue expuesta por Pierre Guichard en una obra ya clásica aparecida en 1976.[19] Hasta entonces, la historiografía española había imaginado una conquista con efectivos y efectos mínimos, en la que un número reducido de invasores habría sido absorbido por una población indígena numéricamente superior. El resultado había sido una «España musulmana», ciertamente islamizada, pero con rasgos pro-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pios muy característicos —pervivencia de la lengua romance, papel destacado de la mujer en la sociedad, flexibilidad en la aplicación de ciertas prescripciones religiosas como la prohibición de alcohol, etc.— que la diferenciaban de otras sociedades musulmanas medievales norteafricanas u orientales. A ese «islam español» la visión tradicional lo definía como el resultado de una simbiosis única e inesperada de aportaciones orientales con el «genio occidental», lo que le habría convertido en centro de un gran esplendor cultural y artístico que se difundió al resto del Occidente medieval.

La acertada crítica que Guichard hizo de estas ideas supuso su ocaso definitivo. A partir de la publicación de su obra no se pudo volver a hablar seriamente de una «España musulmana», toda vez que quedaba demostrado que la sociedad instaurada por los conquistadores había acabado configurándose de acuerdo con unas pautas inequívocamente árabes e islámicas que nada debían a la tradición anterior al año 711. Además, la crítica de las tesis tradicionales tuvo el efecto inmediato de recuperar al-Andalus para la interpretación estrictamente histórica, que por lo general había rehuido siempre este período, en parte debido a que no parecía que hubiera nada que aportar a su siempre fastidiosa, por desmadejada y aparentemente caótica, historia política, y en parte porque el «esplendor de la civilización hispano-musulmana» había alimentado una corriente de estudios preferentemente culturalistas que se habían centrado principalmente en los aspectos literarios, filosóficos o científicos de dicha «civilización».

La interpretación de P. Guichard se basaba en una tesis opuesta a la visión «continuista» hasta entonces dominante: lejos de haber supuesto un mero barniz religioso o cultural que en poco o nada había afectado a la esencia histórica de Hispania, la irrupción de grupos árabes y bereberes marcaba una profunda «ruptura» con respecto a la situación anterior al año 711. Los conquistadores, en efecto, habían llegado en un número muy considerable a la península. Incluso utilizando las estimaciones más conservadoras, su impacto demográfico en un territorio diezmado por sucesivas plagas y hambrunas a la altura de comienzos del siglo VIII, difícilmente podía ser desdeñado. Sin embargo, no fue sólo el número relativamente elevado de conquistadores el motivo de esa radical «ruptura». Existió una causa más profunda: frente a la agonizante y debilitada sociedad «prefeudal» de los últimos tiempos del reino visigodo, los conquistadores representaban una sociedad en

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

expansión, organizada sobre vínculos tribales y clánicos que dotaban a sus miembros de una fuerte cohesión interna.

La pieza clave de estos vínculos residía en un sistema de parentesco basado en un férreo agnatismo patrilineal que cimentaba la unión entre los miembros de un mismo grupo tribal. Esos grupos se definían a sí mismos como descendientes en línea masculina de un antepasado común, y se constituían en «segmentos» con un grado de consanguinidad variable entre sus miembros, dependiendo de que su agrupación correspondiera a grandes grupos tribales o a las más elementales células clánicas. De esta forma, un gran conjunto tribal se definía como el conjunto de descendientes de un remoto antepasado común, cuya sucesiva descendencia había dado lugar a agrupaciones cada vez menores hasta llegar a los núcleos clánicos que articulaban a los grupos de parientes consanguíneos más cercanos.

Estos grupos segmentarios eran, además, muy cerrados. Practicaban la endogamia, esto es, el matrimonio dentro del propio grupo, siendo el tipo de unión preferente la que vinculaba a un hombre con la hija de su tío paterno (*bint al-'amm*). La fuerza de las tribus se medía por su capacidad de defender su honor, cifrado en su aptitud de retener a sus mujeres mediante las prácticas endogámicas y de captar mujeres foráneas de grupos rivales, siendo ésta la única forma de matrimonio exogámico concebible. Al hacer de las mujeres los sujetos pasivos de una concepción del honor basada en el prestigio de los vínculos agnaticios, el grupo tribal o clánico tendía a recluirlas, limitando su capacidad de movimientos y contactos con extraños, o imponiendo prácticas indumentarias como el uso del velo. Estas restricciones se aplicaban a las mujeres libres, las únicas importantes para el honor del linaje, y en cambio no eran vigentes para las esclavas que, paradójicamente, gozaban de una situación de mayor «libertad» al no ser portadoras, ni cifrarse en ellas ningún tipo de código de honor.

Los grupos tribales árabes y bereberes —según Guichard, con unas estructuras sociales similares, pese a tener una procedencia geográfica diversa— fueron los artífices de la conquista del año 711. Su fuerza y dinamismo arrollaron a una debilitada sociedad visigoda, desorganizada y fragmentada por su carácter «prefeudal». Lejos de ser absorbidos, los conquistadores fueron capaces de asimilar a la población indígena debido a la fortaleza de sus vínculos tribales. Los clanes árabes y bereberes pudieron mantener así su identidad, al integrar a las mujeres

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

indígenas dentro de sus rígidas estructuras de parentesco agnático. Dado que en este tipo de parentesco el papel de las mujeres era secundario, la sociedad de los conquistadores pudo consolidarse e incluso preservar su carácter dominante en un medio que, pese a todo, era mayoritariamente indígena. Sara, la nieta del rey visigodo Vitiza casada con un miembro del ejército sirio, sería un claro ejemplo de cómo se produjeron las cosas: sus descendientes, los Banū Ḥaŷŷāŷ de Sevilla, en absoluto se consideraban a sí mismos como emparentados con la antigua realeza visigoda, sino que se definían como puros árabes pertenecientes a la tribu sudarábiga de Lajm, a la que se adscribía el marido de Sara, ancestro de un «clan», que se definía por su ascendencia patrilineal.

La cohesión de las tribus árabes y bereberes no sólo se manifestó, según Guichard, en su poderío militar y en su capacidad de asimilación de la población indígena. Tuvo también su reflejo en el asentamiento de estos grupos en la península. Las informaciones de las fuentes escritas, a veces de carácter incidental o a veces más específicas, como es el caso de la *Ŷamhara* del polígrafo del siglo XI (V h.), Ibn Ḥazm, permiten trazar un mapa de la «geografía tribal» de al-Andalus que se corresponde con los establecimientos primitivos de esos grupos y que revela que, a despecho de que con el tiempo la fuerza y cohesión de las tribus acabaran debilitándose, no se eliminaron por completo los restos de su organización segmentaria. Otro indicio de ello sería también la toponimia, y muy en especial los antropónimos que, en opinión de Guichard, reflejarían la estructura clánica de los conquistadores, especialmente en los nombres de lugar del tipo *Beni*—, tales como Benigasló, Benicandon o Beniçaat, que son particularmente abundantes en la zona de Levante, un territorio que Guichard había demostrado con argumentos muy sólidos que había recibido un importante número de bereberes.

Tribus y clanes: crítica de la interpretación segmentaria

Posiblemente este resumen, forzosamente rápido, no haga completa justicia a una obra que por encima de todo es un excelente libro de historia lleno de aportaciones, datos y sugerencias. Asimismo, es posible que esta visión esquemática simplifique en exceso las matizadas

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

opiniones de un historiador que ha hecho siempre gala en sus trabajos de una rigurosa prudencia. Sin embargo, a grandes rasgos las líneas que anteceden pueden dar una buena idea del enfoque que desde finales de los años setenta ha articulado la interpretación histórica de al-Andalus en su primera etapa. En la historiografía de las últimas décadas, la tesis de que los conquistadores árabes y bereberes llegaron encuadrados en grupos tribales y que su asentamiento en la península Ibérica se adaptó a unos patrones clánicos parece gozar de un amplio consenso, siendo un hecho aceptado que los ejércitos conquistadores formaban tribus enteras que mantuvieron su cohesión social.

Llama la atención que desde la aparición de la obra de Pierre Guichard apenas se haya avanzado en saber qué se entiende por «tribus» árabes y bereberes y, mucho menos, qué es exactamente un «clan». En esto la historiografía sobre al-Andalus ha hecho suyas las claves de la explicación «segmentaria» desarrollada por la antropología, retratando la organización social de los conquistadores mediante una descripción algo ambigua: definidos como la agrupación de descendientes por vía masculina de un antepasado común, entre un clan y un gran conjunto tribal no existiría una diferencia cualitativa sino simplemente cuantitativa. A semejanza de los fractales, los diversos segmentos en que se subdividen los grupos tribales reproducen a una escala cada vez menor el mismo patrón patrilineal y endogámico, como si fueran los eslabones cada vez más pequeños de una misma cadena de consanguinidad.[20]

Con razón, J. Chelhod tacha esta interpretación de simplista, criticando su artificiosidad y señalando que, en el fondo, no es más que una visión muy idealizada de la sociedad árabe primitiva.[21] Similares reservas son compartidas por antropólogos que, desde un conocimiento muy profundo de las sociedades árabes contemporáneas, se han mostrado también muy críticos con la interpretación segmentaria. Aducen para ello que ésta se fía demasiado de las apariencias, de los datos compilados en observaciones etnográficas apresuradas, ignorando el hecho de que una cosa son las representaciones ideológicas que ciertos grupos se hacen de sí mismos, y otra muy distinta las estructuras reales que conforman su organización social. Y es que por mucho que los grupos tribales se definan como los puros descendientes de un antepasado común, lo cierto es que en la constitución de un determinado grupo juegan un papel muy importante las vicisitudes políticas,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

las guerras, las relaciones económicas, o factores religiosos y lingüísticos que sólo *a posteriori* se justifican recurriendo a un mito genealógico.[22]

En una apasionada crítica a las tesis segmentarias, R. Gallissot no duda en calificar de «banal» la forma en que éstas interpretan los vínculos de parentesco: por un lado, atribuyen a grupos consanguíneos ciertas formas de organización rural que no son más que pautas de explotación familiar de la tierra extendidas por medio mundo y, por otro, no tienen en cuenta que el parentesco no es más que una ideología que articula agrupamientos en torno a determinados jefes. En su opinión, lo que distingue fracciones o tribus no son las complicadas disquisiciones genealógicas con infinitas divisiones a partir de un tronco común, sino más bien las jefaturas ejercidas por las familias que ostentan el poder dentro de un determinado grupo: «Una tribu es en definitiva una estructura de mando, una organización política en la que el hecho político no es explícito, pero se ejerce bajo la ideología genealógica y generalmente con interferencia religiosa...».[23]

La existencia de estas jefaturas ha sido también uno de los argumentos utilizados para desmontar otro de los elementos centrales de la interpretación segmentaria: el carácter supuestamente igualitario e incluso «democrático» de la organización tribal. Como bien señalaba P. Pascon, «nada hay menos igualitario que una tribu», y A. Hammoudi ha demostrado, por ejemplo, que entre las tribus del Alto Atlas del actual Marruecos existe una fuerte jerarquía social que explica el dominio de grandes familias que se reservan para sí los puestos de mayor autoridad. Tales puestos en realidad no se eligen, sino que más bien son designados, existiendo incluso una cierta tendencia a hacerlos hereditarios. Esta jerarquía social se subraya mediante complejas explicaciones genealógicas, que sirven para diferenciar a los diversos miembros de la tribu estableciéndose así lazos de dependencia con los que se encuentran en los escalones más bajos.[24]

Estas razonables objeciones a las tesis segmentarias no han tenido, sin embargo, excesivo eco en la historiografía reciente sobre al-Andalus. La organización social de los conquistadores suele cifrarse en la cita de un célebre proverbio («yo contra mi hermano, mi hermano y yo contra los hijos de mi tío, yo, mi hermano y los hijos de mi tío contra todos los demás») que parece resumir el carácter poco jerarquizado del «sistema tribal», así como su fuerte acento en los vínculos de paren-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tesco agnático como articuladores de una estructura social igualitaria de los árabes y bereberes llegados a partir del año 711. Es preciso subrayar, sin embargo, que esta idea no procede de los datos suministrados por las fuentes —ninguna de ellas nos dice cómo se organizaban esas tribus—, sino más bien de una analogía a partir de las interpretaciones segmentarias que ha desarrollado la antropología contemporánea.

En cierto sentido, la crítica que puede hacerse a la hipótesis «tribal» en al-Andalus es muy similar a la que ha planteado la antropología contemporánea frente a las interpretaciones segmentarias. Decir que los conquistadores llegaron integrados en estructuras tribales no explica en realidad demasiadas cosas. Preguntas como dónde está el límite entre una familia, un clan y una tribu, o cómo se organizan internamente cada uno de estos segmentos, suelen quedar sin respuesta, en parte porque, como ya hemos visto, las fuentes nada dicen sobre esto, y en parte porque, al hacer de los vínculos de parentesco el principal elemento del orden social, tiende a considerarse la sociedad de los conquistadores recurriendo a una vaga etiqueta «igualitaria». Sin embargo, si consideramos que el «hecho tribal» es la piedra angular que explica la organización militar de los conquistadores, su estructura social o las formas en las que se establecieron en el territorio, seguramente deberíamos ser capaces de definir mejor a qué nos estamos refiriendo.

Un ejemplo concreto puede ayudar a comprender este argumento. A lo largo de su obra, Guichard se refiere en muchas ocasiones a los «clanes» árabes o bereberes. En muchos casos utiliza este término como sinónimo de «familia», mientras que en otros parece que lo considera como equivalente al concepto de «linaje». No estoy demasiado seguro de que «clan» sea un concepto equivalente al de «familia», pero me parece muy difícil equipararlo a lo que entendemos por «linaje». El antropólogo británico Radcliffe Brown expresaba muy bien esta diferencia al señalar que «la distinción entre un clan y un linaje consiste en que en un linaje cada miembro puede trazar realmente, o al menos teóricamente, su conexión genealógica con cualquier otro miembro del linaje a través de la descendencia de un antepasado común conocido, mientras que en un clan, que suele ser un grupo mayor, eso no es posible».[25]

Esta diferencia es crucial para entender muchas referencias que aparecen en las fuentes andalusíes. Tomemos, por ejemplo, el caso de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

los Banū Gazlūn, literalmente «los descendientes de Gazlūn». Se trata de un *grupo* de ascendencia bereber que en pleno siglo X (IV h.) se encontraba instalado en la zona de Teruel y Villel. Guichard les considera como un «clan», pero realmente es más apropiado referirse a ellos como un «linaje». Estos Banū Gazlūn eran, en efecto, «emires de la frontera» (*umarā' al-ṯagr*), a quienes los califas habían encomendado la guarda de esos lugares que habían heredado de sus antepasados. En el año 974 (364 h.) los hermanos Guṣn, Aḥmad y Surūr b. Gazlūn marcharon a Córdoba para recibir del califa el diploma que les investía con el dominio sobre los territorios turolenses de «la frontera media».[26] Es muy posible que estos Banū Gazlūn, que procedían de la *tribu* bereber de Nafza, hubieran surgido de un «medio tribal» y que a la altura del siglo X (IV h.) hubieran afianzado su dominio tanto dentro de su propio grupo como del territorio que controlaban. Más adelante veremos que hay razones para pensar así. Sin embargo, difícilmente puede considerárseles en ese momento como un «clan» en el sentido antropológico del término; a todos los efectos eran una linaje territorial y aristocrático, que se reconocían descendientes de un tal Gazlūn, epónimo de una familia que pactaba con los califas el control de unos dominios transmitidos de padres a hijos.

Es verdad, sin embargo, que dar una lectura histórica a conceptos de raigambre antropológica tales como «tribu» o «clan» topa con la dificultad que supone el hecho de que el vocabulario árabe para designar a grupos humanos es muy impreciso y variado. Cuando el oriental al-Māwardī (m. 1058/450 h.) nos dice, por ejemplo, que la genealogía de los árabes se escalona desde el *ša'b* o «pueblo», para seguir después con la *qabīla* o tribu, la *'imāra*, el *baṭn*, el *faḫḏ* y la *faṣīla*, que sería la unidad menor, parece que está definiendo una estructura social organizada como si fuera una sucesión de «cajas chinas». El problema es que no sabemos —y posiblemente tampoco lo supiera al-Māwardī— qué hay exactamente dentro de esas cajas. Como bien señala B. Farés, los textos son muy contradictorios cuando utilizan esos y otros términos «tribales», de tal forma que «ignoramos lo que les distingue a unos de otros desde el punto de vista morfológico». El resultado es, como este autor reconoce, que la organización social de los antiguos árabes se nos presenta como un auténtico caos, que parece resistirse a cualquier intento de sistematización rigurosa.[27]

Se puede observar en detalle este caos para demostrar que, en efec-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

to, las conclusiones que del «vocabulario tribal» árabe se pueden extraer son muy poco fiables. Un buen ejemplo es el de la palabra árabe *qawm* que, según Guichard, es el término que más utilizan los fuentes para referirse a un «clan». El significado de la palabra *qawm*, sin embargo, es mucho más ambiguo: designa a un «grupo» o a un «cierto número de personas reunidas que son del mismo rango», preferentemente varones dado que algunos lexicógrafos lo utilizan a veces en contraposición a la palabra «mujeres» (*nisā'*). Con este significado de «grupo» es como lo entendía el llamado *Vocabulista in Arabico* a comienzos del siglo XIII, cuando traducía el término por *congregatio* o *turma*.[28] El carácter de ese grupo no aparece, pues, en absoluto definido por el vocablo árabe, sino que depende del contexto en el que aparece la palabra. De ahí que su sentido pueda variar mucho y que no sea posible asociarlo de forma mecánica al significado de «célula clánica».

El significado de *qawm* como «grupo» aplicado a colectivos diferentes aparece en infinidad de textos. Así, por ejemplo, una fuente nos dice que Rodrigo resultó muerto en la batalla de Guadalete mientras que su gente (*qawmu-hu*) fue dispersada.[29] Cuando Mugīṯ al-Rūmī se aprestó a conquistar Córdoba a través de una brecha existente en su muralla, el grupo (*qawm*) de soldados que le acompañaba cruzó el río y se esforzó por subir a la muralla.[30] Cuando Ṭāriq b. Ziyād llegó a Toledo, la ciudad había sido abandonada no quedando en ella «más que un pequeño grupo [*qawm*] de judíos».[31] En otras ocasiones, *qawm* se aplica no ya a un grupo de personas, sino de seres sobrenaturales: así ocurre en el relato legendario sobre el asedio por parte de Mūsà de cierta fortaleza en la que se encontraba un grupo de genios (*qawm min al-ǧinn*).[32]

Estos ejemplos, a los que podrían añadirse otros muchos, demuestran que la palabra hace referencia a un conjunto de individuos que pueden constituir un destacamento militar, un grupo de genios o un puñado de judíos que aguardan la llegada de los conquistadores en la desierta Toledo.[33] En otros casos, el contexto remite a un significado de «gente» o «pueblo». El denominado *Glosario de Leiden*, compuesto en el último cuarto del siglo XII, y que refleja un léxico que podríamos denominar «culto», recoge esta acepción, al traducir *qawm* por el término latino *plebs*.[34] Ejemplos de esta acepción son también numerosos. Aparece en la leyenda que habla de cómo el rey Rodrigo abrió, frente al consejo de sus cortesanos, la Casa Cerrada de Toledo, sólo

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

para encontrar en ella unas pinturas que representaban a los árabes y una inscripción que avisaba de la llegada de ese pueblo (*qawm*) cuando se abriera ese sombrío lugar.[35] Otro relato legendario nos habla de los tratos de Ṭāriq b. Ziyād con cierto sabio de Tremecén que le habría pronosticado que al-Andalus sería conquistada por el pueblo (*qawm*) de los bereberes.[36] En sus expediciones, en fin, Mūsà llevó sus conquistas hasta el territorio de los vascones donde encontró a un pueblo (*qawm*) que iba desnudo como las bestias.[37] En todos estos casos la palabra *qawm* significa «pueblo», pero puede aplicarse a gentes tan diversas como los árabes, los bereberes o los vascones.

Teniendo en cuenta la variedad de grupos que son designados con la palabra *qawm*, no es de extrañar que a veces este vocablo sea utilizado para referirse a un conjunto de parientes. Pero no se trata específicamente de células clánicas. Simplemente lo que ocurre es que, entre la enorme variedad de agrupaciones que describe un término con una acepción tan ambigua, algunas de ellas, lógicamente, resultan ser grupos de parientes.[38] Entendido así, el problema que señala Guichard —definir la extensión del grupo que designa la palabra *qawm* «que aparece como muy variable»— no es tal, porque la palabra en cuestión carece de cualquier sentido específico en relación a agrupaciones tribales. Los autores árabes medievales no tenían en la cabeza las categorías antropológicas modernas y cuando escribían o leían la palabra *qawm* para ellos resultaba muy claro que se trataba de un «grupo» de personas. La definición de ese grupo, sin embargo, podía ser muy variada y dependía el contexto en que se utilizara. Podía tratarse, en efecto, del *qawm* que integraba a los árabes del norte establecidos en al-Andalus, pero también al conjunto de los habitantes de Toledo o al contingente de guerreros normandos que desembarcó en Sevilla en tiempos del emir ʿAbd al-Raḥmān II.[39]

Ahora bien, demostrar que *qawm* no designa en concreto una célula clánica o una tribu no es un argumento que permita invalidar la hipótesis tribal. De entre los muchos grupos que se designan con este término hay algunos que definen a conjuntos de individuos que parecen estar reclamando una ascendencia común. Así, por ejemplo, los árabes qaysíes eran un grupo (*qawm*) que se definían a sí mismos por descender todos ellos de un lejano antepasado epónimo llamado Qays. ¿No es esto la prueba de que, independientemente del nombre que se dé al grupo, existía una organización tribal entre los árabes llegados a

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la península? Las páginas que siguen están encaminadas a examinar este problema.

Endogamia y parentesco por alianza

Más allá de las engorrosas cuestiones terminológicas, en efecto, la cuestión de fondo sigue latente: según la hipótesis tribal, los conquistadores árabes llegaron a la península Ibérica formando grupos con una fuerte identidad basada tanto en la conciencia de poseer ancestros comunes como, sobre todo, en la práctica de la endogamia. Dado que los miembros de las tribus árabes sólo casaban con mujeres de sus propios grupos, consiguieron eludir así el riesgo de que los vínculos clánicos se diluyeran en el nuevo territorio. Al estar unido el honor de la tribu con su capacidad de retener a sus propias mujeres, no era concebible que el matrimonio pudiera ser un medio de establecer alianzas. Si un miembro de determinado grupo llamaba a la puerta de otro para solicitar a una de sus mujeres en matrimonio, este último se veía forzado a desestimar tal oferta, por muy ventajosa que pudiera ser, a fin de no incurrir en el deshonor de perder a una de las mujeres de su grupo en beneficio de otro.[40]

Afortunadamente para ellos, no parece que los linajes árabes se comportaran siempre así. En su exhaustivo estudio sobre la mujer en al-Andalus, y después de examinar un amplio número de uniones matrimoniales, Manuela Marín concluye con prudencia que los datos de que disponemos «no son suficientes para afirmar la continuidad o el abandono de la endogamia árabe entre las familias aristocráticas en al-Andalus». Como bien había señalado Guichard, el único caso en que es posible documentar un número relativamente alto de matrimonios endógamos es en el seno de la familia Omeya: se conocen, en efecto, un total de siete uniones de emires y califas con mujeres de su propia familia. No cabe duda de que se trata de un índice elevado de matrimonios endógamos, pero es aventurado afirmar que esto refleje una tendencia general de la sociedad andalusí. Por un lado, la mayoría de los restantes matrimonios que conocemos de los Omeyas fueron con esclavas manumitidas y, por otro, hay que tener en cuenta el carácter excepcional de la familia gobernante, cuyas mujeres debían encontrar difícil casar con hombres de similar rango.[41]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Lo que en cambio sí que es posible comprobar, como bien demuestra Marín, es que los linajes árabes establecidos en al-Andalus contraían uniones matrimoniales con vistas a establecer alianzas. Un autor tardío, Ibn Bassām (m. 1148/543 h.), afirmaba que «la alianza matrimonial [*ṣihr*] es un parentesco sin retorno y un camino evidente para preservar los pactos». Este «parentesco sin retorno», que cuestionaba los cimientos de la práctica endogámica, fue siempre utilizado para anudar vínculos políticos. En Oriente hay referencias tempranas al rechazo que algunos mostraban a que los clientes (*mawālī*) pertenecientes a las sociedades indígenas sometidas casaran con mujeres árabes, señal de que esta práctica debía de estar muy extendida.[42] Sin ir más lejos, el propio conquistador de al-Andalus, Mūsà b. Nuṣayr, a pesar de ser con toda probabilidad un *mawlà* de los Omeyas, estaba casado con una mujer árabe perteneciente a la tribu de Lajm.[43] Si hemos de creer el testimonio de Eulogio de Córdoba, en pleno siglo IX (III h.) el padre de una de las mártires voluntarias de Córdoba, llamada María, era un cristiano de Niebla de alta prosapia que había casado con una mujer de origen árabe.[44]

Para la última época del califato en al-Andalus —finales del siglo X y comienzos del siglo XI (IV-V h.)— conocemos varios casos de alianzas selladas mediante matrimonios. Uno de ellos fue el de Asmā', hija de Gālib, el todopoderoso y distinguido general del califa al-Ḥakam II. Esta mujer había estado casada con el visir ʿAbd al-Raḥmān b. Mūsà b. Ḥudayr, perteneciente a una familia de *mawālī* con una larga tradición de servicio a la dinastía Omeya. En algún momento el califa indicó a su fiel visir que debía repudiar a esta mujer para que Almanzor, en plena fase de ascenso en la corte cordobesa, se casara con ella, cosa que así ocurrió finalmente. Sin embargo, no era Almanzor el único que ambicionaba emparentar con Gālib: el también poderoso visir Ŷaʿfar b. Uṯmān al-Muṣḥafī, de origen bereber, había pretendido que un hijo suyo casara con la apreciada Asmā'. Como señala Marín, en torno a esta mujer se tejió una red de intereses que implicaba a linajes de orígenes étnicos distintos, empeñados todos ellos en sacar el mayor partido posible a la compleja situación política que se vivía en la corte califal. Para ello era preciso buscar aliados y las uniones matrimoniales parecen haberse convertido en uno de los mejores vehículos para alcanzar tal fin.[45]

Esto es lo que explica que en ocasiones estas alianzas pasen por

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

alto los códigos del honor y la estricta jerarquización que conformaba la sociedad andalusí. El hijo y sucesor de Almanzor, al-Muẓaffar, casó a una sobrina suya con un *mawlà* de su familia, provocando las iras de otro miembro de su linaje que reprochó tal acción en unos versos que decían:

> ¡Un árabe que casa con su esclavo a la hija de su hermana!
> ¡Declare Dios abominable semejante hecho y lo arroje de sí con su aborrecimiento!

El autor de estos versos era un primo segundo del citado al-Muẓaffar. Nótese que el motivo de su ira no era tanto el carácter exogámico de la unión, como el hecho de que la mujer hubiera sido dada en matrimonio a una persona de estatus inferior. Posiblemente el orgullo del autor de estos versos debió de revolverse allá donde estuviera cuando años más tarde una nieta suya casó con otro *mawlà* de la familia. Es cierto que Ibn Ḥazm —en cuya familia, por cierto, también se dio una unión de este tipo— no dejaba de señalar que estos matrimonios demostraban la decadencia del linaje de Almanzor —la denominada familia de los ʿāmiríes— pero más allá de que existiera un determinado código de honor que favoreciera el matrimonio entre iguales y más allá de que, en efecto, ese código presionara en favor del matrimonio con la hija del tío paterno como la forma más respetable de concertar uniones, las circunstancias podían forzar a ignorar estas convenciones.

Sólo de esta forma se entiende que un visir del ya mencionado al-Muẓaffar, llamado ʿĪsà b. Saʿīd, consiguiera una espectacular promoción dentro de la administración gracias a una inteligente política de alianzas matrimoniales. Un hijo suyo casó con una hermana de al-Muẓaffar, que era hija por lo tanto del mismísimo Almanzor. La enorme diferencia de estatus o el hecho de que el linaje de Almanzor tuviera un intachable *pedigrí* árabe, no parecen haber dificultado esta unión, dictada sin duda por consideraciones políticas. El creciente interés de las familias poderosas de esta época por emparentar con *mawālī* se aprecia también en el caso de una bisnieta del califa ʿAbd al-Raḥmān III, hermana ella misma de dos fugaces califas de la época de la *fitna*, y que estaba casada con un Aḥmad b. Rašīq al-Kātib, que era cliente de los Banū Šuhayd. Este tipo de uniones demuestra que la máxima que intentaban mantener los tratadistas andalusíes de derecho musulmán

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sas, cabe pensar que en otros escalones más bajos de la sociedad andalusí, en donde la poligamia estaría menos extendida, estas prácticas serían aún más comunes.

Así pues, entre los linajes árabes la posibilidad de establecer alianzas recurriendo a matrimonios no era en absoluto desdeñada. Desde este punto de vista, por lo tanto, no parece que pueda establecerse una tajante diferencia entre «linajes orientales» y «occidentales», al menos en lo que se refiere al papel del matrimonio como posible instrumento para concertar alianzas. Es posible pensar, por lo tanto, que los matrimonios mixtos que citan las fuentes en los años posteriores a la conquista no fueron tanto una muestra de las prácticas de tribus y clanes ansiosos de captar mujeres foráneas, como simplemente relaciones concertadas por los hijos de Vitiza o Teodomiro con los recién llegados, selladas mediante intercambios matrimoniales que reforzaban los pactos acordados.

El que las mujeres pudieran ser sujetos en el juego de las alianzas matrimoniales en absoluto contradice el fuerte carácter agnático y patrilineal de la sociedad de los conquistadores que, en este sentido, sí que difería radicalmente de la de los indígenas. Sin embargo, y como bien ha señalado J. Goody, «ningún sistema de parentesco es totalmente agnaticio; incluso en aquellos lugares donde hallamos clanes o linajes patrilineales ... es decir, grandes grupos de descendencia ramificados organizados sobre una base unilineal a través del reclutamiento por vía paterna, las relaciones de parentesco son casi siempre bilaterales ya que existen vínculos con y a través del otro progenitor, vínculos que a menudo poseen gran importancia política y social ... La rígida exclusión que a menudo postulan Guichard y otros autores suele ser bastante rara...».[49]

El papel de la mujer en el seno de la sociedad andalusí confirma en buena medida la idea del antropólogo británico. Lejos de ser meras sombras recluidas a la espera de ser desposadas por el primo paterno, las mujeres andalusíes aparecen con frecuencia como propietarias de bienes tanto muebles como inmuebles. La ley islámica les garantizaba una independencia dentro del matrimonio en la gestión de esos bienes, de ahí precisamente que jugaran un papel muy importante en su transmisión. Un caso datado en pleno siglo IX (III h.) así lo demuestra. Uno de los personajes más importantes de este período es Hāšim b. ʿAbd al-ʿAzīz, que fue visir y general en la época del emir Muḥammad (852-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

—«igualdad (entre los contrayentes) de religión, de genealogía (*nasab*), de condición (*ḥāl*) y de riqueza (*māl*)— no siempre fue respetada, al menos en los años finales del califato omeya.[46]

Entre los reyes de la época taifa son innumerables los casos de matrimonios al servicio de alianzas políticas. Así, una hermana del rey al-Muʿtadid de Sevilla, que se reivindicaba como árabe de pura cepa, estaba casada con un hermano del monarca eslavo de Denia, sin que ello supusiera un gran menoscabo para el honor de la dinastía ʿabbādī. El propio rey sevillano estaba casado con una hermana de ese mismo señor de Denia quien, por su parte, también tenía vínculos matrimoniales con los ʿāmiríes de Valencia, descendientes del otrora poderoso Almanzor. Estos últimos, por su parte, no parecían tener inconveniente en que mujeres de su familia casaran con miembros de la dinastía tuŷībí que dominaba en Zaragoza, y que a su vez se encontraba emparentada por matrimonio con la dinastía reinante en Toledo, descendiente de los bereberes Banū Ḏī l-Nūn, también estrechamente unida a los ʿamīríes valencianos por vínculos matrimoniales. Como concluye Manuela Marín, «los señoríos de Zaragoza, Valencia, Denia, Almería y Toledo se muestran ... unidos por una tupida red de enlaces matrimoniales, que bastaría por sí sola para poner en cuestión la tradicional tipología de los reinos de taifas basada en los orígenes étnicos de sus dinastías».[47]

También en el mundo de los ulemas y alfaquíes se documentan gran número de intercambios y alianzas matrimoniales entre familias. Manuela Marín, que también ha estudiado a fondo estas uniones, considera que su objetivo era en unos casos establecer redes familiares que aseguraran la continuidad en la transmisión de las ciencias religiosas, mientras que en otros la organización de las alianzas matrimoniales estaba encaminada a mantener la alta posición social de la que disfrutaban algunos de estos ulemas y alfaquíes.[48]

No hay razones para pensar que los ʿāmiríes, los reyes de taifas o los ulemas se comportaran de forma diferente al resto de la sociedad andalusí. Las uniones matrimoniales como forma de establecer pactos, de crear redes, de acaparar bienes o, en fin, de fortalecer intereses comunes estaban muy extendidas y, desde luego, se ponían por encima de altas y rancias consideraciones sobre el honor, que sin duda alguna existían, pero que podían dejarse convenientemente a un lado cuando las circunstancias así lo requerían. Si esto era así en familias podero-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

886/238-273 h.). Este hombre descendía de ʿAbd Allāh b. Jālid, fundador de este conocido linaje de clientes (*mawālī*) omeyas al que ya nos hemos referido y cuyos miembros desempeñaron altos cargos al servicio de los emires. Excepcionalmente conocemos no sólo al abuelo de Hāšim b. ʿAbd al-ʿAzīz, sino también a su abuela. Ésta era hermana del célebre poeta de origen árabe, Yaḥyà al-Gazāl, autor de algunos de los más hilarantes y bellos versos de la literatura andalusí. No parece, por tanto, que las prácticas sociales dificultaran el matrimonio de esta mujer árabe con un *mawlà* de una familia muy poderosa, pero lo más interesante fueron las consecuencias de esta unión: Yaḥyà y su hermana procedían de una alquería en Jaén, presumiblemente propiedad de su familia, y esta alquería pasó a manos de su sobrino-nieto Hāšim b. ʿAbd al-ʿAzīz, «a causa del parentesco que tenían».[50] Así pues, las mujeres andalusíes no eran tan sólo códigos de honor andantes; también podían ser herederas de patrimonios y ello les adjudicaba un papel importante en las relaciones familiares, lo que añadía un elemento más de interés en el juego de las alianzas que podían establecerse desposándolas.

Hay que subrayar que en absoluto se está reivindicando aquí una supuesta «libertad» de las mujeres andalusíes, como tampoco se está rechazando que existiera un código del honor que hacía de su reclusión o al menos de la limitación de sus actividades un elemento central en una organización familiar de carácter patriarcal. La sociedad árabe e islámica que cristalizó en al-Andalus marcó una fuerte impronta en la organización del parentesco definido siempre a partir de los vínculos patrilineales y con una exclusión significativa de la mujer del orden social. Sin embargo, la sociedad andalusí, y en general las sociedades árabes medievales, no constituyeron nunca un sistema agnaticio perfecto; de forma más o menos explícita, más o menos reconocida, los vínculos cognaticios también existían. Había buenas razones para ello: las uniones matrimoniales podían permitir establecer alianzas entre familias y el hecho de que las mujeres tuvieran acceso a la propiedad y, sobre todo, pudieran transmitir sus bienes, las convertían en algo más que sujetos pasivos recipiendarias del honor de un determinado grupo. En una sociedad caracterizada por una complejidad creciente, la añoranza de los viejos tiempos tribales marcados por las cuestiones de honor y la vida en el desierto era un tema excelente para los poetas que gustaban del arcaísmo en la forma y en los asuntos de sus composi-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ciones, pero desde luego no era un modo muy efectivo de establecer relaciones de poder y alianzas.

La importancia de los vínculos cognaticios a veces se deja entrever de forma muy velada —como no podía ser menos— en nuestros textos. Unos versos del ya citado Yaḥyà al-Gazāl referidos a su sobrinonieto, Hāšim b. ʿAbd al-ʿAzīz, muestran a este poeta siendo muy consciente de los lazos de parentesco que le unían a este poderoso y muy controvertido personaje, a pesar de que tales lazos se habían anudado por vía femenina:

> Soy su tío, y él, mi sobrino: ¿qué me van
> a censurar, cuando la sangre hierve?

Un caso también interesante es el de la descendencia del ya citado Muʿāwiya b. Ṣāliḥ, el cadí de Córdoba del que antes comentábamos su autoridad en la transmisión del hadiz. Una nieta suya, llamada Umm ʿAmr, casó con un individuo llamado Muḥammad b. Mūsà al-Qurašī, de forma por cierto muy poco endógama. La pareja tuvo un hijo llamado Bišr b. Muḥammad b. Mūsà al-Qurašī. Este hombre, identificado por la genealogía de su padre, tenía sin embargo clara conciencia de sus parientes maternos. Cuando hizo un viaje a Siria marchó a Ḥimṣ donde vivían los descendientes de un hermano de su célebre bisabuelo por parte de madre, llamado Muḥammad b. Ṣāliḥ. Sus lejanos parientes acogieron gozosos al viajero y le entregaron una extensa carta en la que decían que siempre habían intentado obtener noticias de sus parientes andalusíes y mostraron su contento por saber que las dos ramas del linaje habían acabado por obtener una buena posición.[51]

De nuevo aquí hay que matizar adecuadamente nuestras conclusiones. Bišr b. Muḥammad b. Mūsà al-Qurašī era un individuo definido e integrado en el linaje paterno y no sería correcto buscar cualquier huella de matrilinealidad en sus relaciones de parentesco. Sin embargo, este individuo —nadie es perfecto desde el punto de vista agnático— tenía clara conciencia de sus orígenes maternos. Sabía que entre ellos se contaba su prestigioso bisabuelo, Muʿāwiya b. Ṣāliḥ, quien tenía una ascendencia siria, razón por la cual cuando visitó ese país no dudó en ponerse en contacto con esos parientes. En otros casos, nuestros textos no dejan de señalar con respecto a determinados individuos de rancio linaje la circunstancia de que sus propias madres también te-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nían prestigiosos ancestros.[52] Se trata de casos excepcionales que, sin embargo, ponen de relieve que para realzar el prestigio podían también invocarse antecedentes por vía materna.

Estas matizaciones con respecto al papel de la mujer en la sociedad andalusí hacen necesario reconsiderar la tesis de que el matrimonio endógamo y la exclusión de las mujeres del orden social fueron la clave que permitió el mantenimiento de los grupos tribales árabes. Como aquí se ha visto, no hay pruebas que permitan asegurar que la endogamia fuera practicada de forma generalizada por los conquistadores. Más importante aún es que su sistema de parentesco reconociera en las uniones matrimoniales una vía para cimentar alianzas. Puestos a elegir entre una rancia noción del honor y las posibilidades de ascenso social no es difícil imaginar por cuál de las dos opciones se decantarían los interesados en establecer un matrimonio ventajoso. En una época tan cambiante como fue la que se abrió después de la gran expansión árabe de los siglos VII y VIII estas situaciones sólo pudieron significar una cosa: la rápida desaparición de las tribus árabes en favor de otras formas de articulación social.

Una sociedad articulada en facciones

Patricia Crone ha expresado esta idea de forma muy convincente: transcurridos cien años desde la hégira, en pleno siglo VIII, tres generaciones de árabes habían vivido ya en la compleja sociedad de Oriente Próximo. Se habían adaptado a la vida en esas tierras ejerciendo como soldados, comerciantes, hombres de letras o incluso como campesinos. Gran número de gentes de origen no árabe se habían integrado también dentro de la nueva sociedad, caracterizada por una creciente diferenciación económica, social y cultural. Como consecuencia de este proceso los conquistadores habían adquirido una gran variedad de valores y creencias, a veces contradictorias, pero que reflejaban la enorme complejidad social que se vivía en los territorios sometidos al califato omeya de Damasco. En tales circunstancias, ni las tribus ni sus divisiones podían actuar como cuerpos unitarios y menos aún los grandes conjuntos supratribales.[53]

En la historiografía reciente sobre la expansión árabe existe también cierto consenso en considerar que la supuesta organización tribal

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de la Arabia preislámica había dejado de tener un significado real después de las grandes conquistas, cuando los árabes se dispersaron por medio mundo, entraron en contacto con poblaciones muy diversas, establecieron con ellas todo tipo de alianzas (incluidas las matrimoniales) y pasaron a convertirse en señores de un vasto imperio. Ira Lapidus describe acertadamente este proceso al señalar que en estas nuevas situaciones «las poblaciones árabes tuvieron cada vez una mayor autoconciencia de su identidad árabe y una mayor organización formal en términos de modelos tribales proporcionados por su cultura pero que ya no formaban parte de su experiencia social».[54]

Esa «experiencia social» se había visto radicalmente transformada por la vorágine de las conquistas del siglo VII. Tales conquistas no fueron fruto de un desordenado movimiento de tribus. Fueron cuidadosamente dirigidas por una aristocracia fuertemente cohesionada en torno al linaje de Quraysh, al cual pertenecían tanto el Profeta como sus sucesores, ideológicamente respaldados por un mensaje salvacional cuyos rápidos triunfos parecían demostrar su infalibilidad. Las jefaturas tribales apoyaron esa expansión que pronto les reportó unas ganancias inimaginables, aun a costa de que los antiguos vínculos se vieran sustituidos por otras formas de articulación social.[55] Los nombres de tribus subsistieron, pero ya no podían reflejar la organización de la sociedad, ni mucho menos constituir un modo de vida en un escenario tan distinto al de la Arabia preislámica. El resultado político de la expansión árabe —el califato omeya de Damasco— fue cualquier cosa menos un imperio tribal. Fuertemente centralizado, con una compleja maquinaria administrativa y un disciplinado ejército a su servicio, el califato omeya no tiene parangón con cualquiera de los imperios tribales que se documentan a lo largo de la historia y que si por algo se caracterizan es por su incapacidad para poner en pie formaciones políticas complejas.

Uno de los logros de ese califato, la conquista de al-Andalus, fue una empresa ordenada por los gobernantes de ese imperio y ejecutada por sus militares. No fue, lo hemos visto, una aventura desligada de la política auspiciada por los califas. Aunque no es razonable considerar al Imperio árabe como una especie de estado napoleónico, tampoco puede negarse que los califas gobernaron los vastos territorios conquistados con un grado de centralización muy notable para la época.[56] Los asombrosos éxitos conseguidos en las décadas precedentes, y el

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

estricto apego a una nueva y triunfante ideología religiosa de la que se reclamaban guardianes, contribuían a afianzar su dominio. No es extraño, por lo tanto, que para los años inmediatos que siguieron a la conquista de al-Andalus sólo conozcamos aspectos ligados a ese dominio: ejércitos, monedas y, sobre todo, gobernadores nombrados y destituidos por la administración del Imperio con una pasmosa facilidad a pesar de la enorme lejanía.

Las cosas cambian a raíz de la instalación en el año 741 (123 h.) de los *ŷunds* sirios en al-Andalus, que constituían, como ya se ha visto, un ejército imperial organizado en circunscripciones territoriales. A pesar de esto, los años centrales del siglo VIII (II h.) son una época en la que se exacerban los conflictos internos tanto dentro del Imperio en general, como en al-Andalus en particular. Lo más notable de estos conflictos es que las fuentes son unánimes en atribuirlos a querellas «tribales», y más en concreto a la enemistad que enfrentaba a dos grandes grupos, identificados de forma muy genérica con los árabes del norte y los árabes del sur.[57] En esta situación se nos dice, por ejemplo, que tal jefe movilizó a su «tribu», que cierto «grupo tribal» decidió hacer tal cosa, o que pasados agravios movilizaron súbitamente las ansias de venganza de una «tribu» contra otra. Una fuente andalusí describe uno de estos enfrentamientos con estas palabras:

> De cada división [*ŷund*] separáronse tanto baladíes como siríacos, yendo los nobles [*jiyār*] del Yemen con Ibn Ḥurayṯ y los de Mudār con Yūsuf y al-Ṣumayl. Cada cual se separaba del vecino para ir en busca de su tribu [*qawm*], sin que el uno se opusiera al otro. Ésta fue la primera guerra que hubo en al-Andalus con tal invocación [*da'wa*], pues antes de este conflicto no se había conocido, y fue el gran disturbio [*fitna*] que hizo temer la pérdida de al-Andalus, si Dios no le hubiera protegido.[58]

Parece difícil negar que esta y otras menciones están reflejando una sociedad tribal en plena ebullición. Aunque hubieran transcurrido muchos años desde la gran expansión o por muy centralizado que estuviera el Imperio árabe, los sucesos acaecidos en los años centrales del siglo VIII (II h.) indicarían que la sociedad de los conquistadores seguía conservando intactos sus rasgos tribales. La crisis que vivió durante esos años el califato omeya en Oriente habría permitido que se desataran unos conflictos latentes durante el período de las conquistas,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pero que una vez detenidas éstas habrían vuelto a resurgir hasta un punto de intratable paroxismo. Sólo la consolidación de la dinastía de los califas ʿabbāsíes en Oriente o la llegada a al-Andalus del primer emir omeya, ʿAbd al-Raḥmān I, habría puesto fin a estos enfrentamientos mediante una nueva centralización política capaz de sojuzgar el estado de anarquía al que «naturalmente» tenderían las tribus árabes.

Esta interpretación es razonable, pero no me parece correcta. Hay muchas pruebas para pensar que los complejos sucesos vividos tanto en Oriente como en al-Andalus en las décadas que precedieron al fin del califato de Damasco no fueron protagonizados por tribus, en el sentido estrictamente antropológico del término, sino más bien por facciones que competían por parcelas de poder. Estas facciones tenían nombres tribales —que se correspondían con el epónimo del que supuestamente descendían todos los miembros de la tribu—, pero tales denominaciones hablan más de la importancia del componente genealógico en la definición de la sociedad árabe que de una estructura tribal propiamente dicha. Hablar de una organización tribal en la sociedad árabe por el hecho de que sus miembros adoptaran etiquetas «tribales» sería lo mismo que dar ese mismo calificativo a la Roma republicana por el hecho de que los comicios para elegir las magistraturas se organizaban por tribus.

Se ha señalado con razón que, tal y como ha sido empleado por la historiografía anglosajona, el término «facción» tiene muy escasa consistencia, pudiendo en realidad servir para designar cualquier cosa. Con todo, creo que es un concepto útil y, en el fondo, más revelador que el de «tribu». Por facción entiendo un grupo muy jerarquizado. A su frente se encuentra un jefe militar en el que culmina una organización de tipo piramidal. Esta organización se cimenta sobre un conjunto de obligaciones recíprocas que ayudan a mantener su cohesión. En una sociedad guerrera como es la árabe, las jefaturas dependen de su capacidad de suscitar apoyos, y esto sólo es posible en tanto en cuanto son capaces de redistribuir recursos entre los miembros de la propia facción. En ella no sólo se integran árabes, sino también miembros de las poblaciones sometidas que se alinean con un determinado jefe militar y su familia, por medio de los vínculos de clientela (*walā'*).

La facción, sin embargo, no es una organización estable. En cualquier momento puede quebrarse si cualquiera de los jefes de los esca-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

lones inferiores no se siente recompensado por sus apoyos. En tales casos, esos jefes se alían con una facción contraria o crean la suya propia. Estos cambios de alianzas, basados en cálculos puramente políticos, pueden expresarse modificando los árboles genealógicos y haciendo que los ancestros de un grupo pasen a estar emparentados con los del nuevo aliado. Mediante adecuadas manipulaciones genealógicas las alianzas pueden dotarse así de la fuerza de unos supuestos vínculos de consanguinidad. Dado que las tribus árabes se definían como la agrupación de los descendientes de un personaje epónimo que había vivido en los tiempos de maricastaña, fabricar lazos de consaguinidad era tan simple como añadir un vástago más a la descendencia de un lejanísimo ancestro. De ese vástago «descendían» los nuevos aliados cooptados en el seno de la tribu.

Este carácter tan flexible de la facción árabe es lo que ha desconcertado tanto a muchos investigadores. Todavía en la plena Edad Media, gentes que sabemos perfectamente que tenían un origen bereber o indígena, aparecen adoptando apelaciones tribales árabes. No lo hacían ciertamente para desafiar la perspicacia de los investigadores contemporáneos, sino porque en el medio social en el que se desenvolvían, en las redes de poder en las que estaban implicados y en las alianzas que habían establecido, ostentar ese apelativo (*nisba*) tribal favorecía sus intereses. Adaptar las genealogías a los intereses políticos de una determinada facción era algo que venía haciéndose desde hacía siglos. En las complejas luchas que se produjeron en Oriente Próximo entre los años 680 y 684 (60-65 h.) y que enfrentaron a diversas facciones árabes a propósito de la sucesión del califato, los cambios de alternativas y de alianzas provocaban que grupos enteros modificaran sus adscripciones, pasando de ser árabes del norte a convertirse en árabes del sur, mediante una serie de apropiados retoques en las ascendencias genealógicas.[59]

Los quince años que mediaron entre el asentamiento de los *ŷunds* sirios y la toma del poder por ʿAbd al-Raḥmān I en 756 (138 h.) fueron un período de luchas faccionalistas en al-Andalus. La provincia había quedado aislada de las tierras centrales del califato por el mantenimiento de la rebelión bereber en el norte de África, y muy pronto la crisis de la dinastía Omeya en Oriente dejó este lejano territorio abandonado a su suerte. El último gobernador que llegó con un diploma de nombramiento bajo el brazo fue Abū l-Jaṭṭār al-Kalbī, designado por el

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

califa al-Walīd II en 743 (125 h.).[60] Su gran logro consistió en instalar a los sirios en condiciones que fueron aceptadas por todos, pero la grave crisis que siguió al asesinato de al-Walīd II en abril del 744 (*ŷumādā* de 126 h.) abonó el terreno para que los jefes del ejército asentado en al-Andalus quedaran como los árbitros de la situación, sin dependencia alguna de la administración central y pugnando por unos recursos que en los años anteriores habían sido objeto de un control cada vez más sistemático.

Las luchas en el seno de este ejército no se debieron a que súbitamente sus miembros recordaran que entre ellos existían querellas que se perdían en la noche de los tiempos. Durante tales conflictos, y contrariamente a lo que se suele afirmar, las fuentes no insisten tanto en la solidaridad tribal (*ʿaṣabiyya*) de los grupos en conflicto, como en la invocación (*daʿwa*) bajo la que actuaban y que fundamentaba la causa que defendía un determinado bando.[61] Tales causas respondían a motivos muy concretos, pero también variables, de tal manera que un mismo grupo pudo defender diferentes invocaciones a lo largo de los años. De esta forma, los enemigos en el campo de batalla podían trocarse poco tiempo después en aliados, y viceversa, componiendo así un mosaico complejo y, a veces, algo fastidioso.

Un personaje llamado al-Ḥusayn b. al-Daŷn al-ʿUqaylī, un árabe del norte que había llegado a al-Andalus integrado en el *ŷund* de Qinnasrīn, y que era un destacado jefe militar entre la facción de los Qaysíes, nos permite demostrar esta variedad de causas y conflictos a lo largo del tiempo. Su trayectoria ofrece además la posibilidad de seguir de su mano los complejos sucesos de este período, dado que son relativamente abundantes las menciones que le presentan participando en ellos.

En 742 (124 h.) al-Ḥusayn defendió denodadamente la causa de los sirios (*daʿwat ahl al-Šām*) en la batalla de ʿAqwa Burṭūra en la que estas tropas salieron victoriosas en su empeño por establecerse en al-Andalus.[62] Poco después tanto él como su grupo debieron de unirse a la conspiración promovida por al-Ṣumayl b. Ḥātim, miembro también del *ŷund* de Qinnasrīn y jefe de los Qaysíes en al-Andalus, para derrocar al que fue último gobernador enviado desde Oriente, Abū l-Jaṭṭār al-Kalbī, quien había propiciado el asentamiento de los sirios en condiciones muy ventajosas para éstos. Tras la derrota de Abū l-Jaṭṭār y sus partidarios, los vínculos con Damasco quedaron rotos y fueron los

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

propios árabes de al-Andalus quienes eligieron a un nuevo gobernador. Tardaron varios meses en ponerse de acuerdo, pero al final el agraciado fue Yūsuf b. ʿAbd al-Raḥmān al-Fihrī, quien pertenecía a una estirpe de militares. Su bisabuelo, ʿUqbà b. Nāfiʿ, había dirigido algunas de las expediciones más gloriosas y alocadas durante la conquista del norte de África, y sus descendientes habían seguido ocupando un lugar destacado en esa región y en al-Andalus, en cuya conquista habían participado.[63]

Es más que probable, por lo tanto, que el nuevo gobernador hubiera estado en las filas del ejército que había combatido a los sirios cuando éstos llegaron a al-Andalus.[64] Ahora los antiguos enemigos llegaron a un acuerdo por el que los sirios aceptaron a Yūsuf a cambio de que al-Ṣumayl tuviera un papel importante, en reconocimiento de su autoridad dentro de los *ŷunds*.[65] Este acuerdo alumbró la creación de una nueva facción. Quienes antes se habían combatido pasaron a identificar intereses comunes y a trabajar conjuntamente para conseguirlos. Yūsuf al-Fihrī tenía la potestad de nombrar y destituir a los gobernadores provinciales, y apartó de este puesto a quien no consideraba proclive a su causa. Esto fue lo que ocurrió con un tal Yaḥyà b. Ḫurayṯ, quien tras ser destituido de la *kūra* de Rayyo (Málaga) promovió una rebelión, que reclamó la causa de los Yemeníes opuesta a la de los Qaysíes identificados con Yūsuf al-Fihrī y al-Ṣumayl. El texto citado más arriba, y que da cuenta de que los árabes del sur y los del norte se separaron en cada división, se refiere precisamente a estos sucesos. No sabemos qué hizo en esta ocasión el ya mencionado al-Ḥusayn b. al-Daŷn al-ʿUqaylī, pero lo más probable es que, como miembro de la facción de los Qaysíes, disciplinadamente se integrara en las filas del gobernador que derrotó a los Yemeníes en la batalla de Secunda en 747 (130 h.)

¿Fueron ancestrales odios tribales los que movieron a estas gentes a matarse entre sí? No parece probable. Yūsuf al-Fihrī y al-Ṣumayl habían llegado a un acuerdo que ponía fin a los enfrentamientos entre baladíes y sirios. Apenas unos años antes ambos habían estado en bandos opuestos en el campo de batalla. Ahora cimentaron una facción que se nutría de gentes que se reclamaban Qaysíes. Haberse hecho con el puesto de gobernador tuvo una importancia crucial para esta facción. Como centralizador del dominio fiscal de los conquistadores, el gobernador tenía amplias competencias en la distribución y asignación

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de recursos. Una vez consolidada en el poder, la facción victoriosa intentó desplazar a jefes rivales que controlaban la administración fiscal y militar de las distintas circunscripciones en que se había dividido el territorio. No es difícil imaginar por qué lo hacía. El control de esas circunscripciones era la clave que permitía cimentar el poder de la facción gobernante, y los dos jefes no hacían nada distinto a lo que habían hecho todas las facciones del Imperio árabe: desplazar a los rivales y recompensar a los leales. Nuestro al-Ḥusayn b. al-Dayṉ al-ʿUqaylī se contaba de momento entre estos últimos. No tardó mucho tiempo, sin embargo, en cambiar de parecer.

Un ejemplo de facción: el caso de los clientes omeyas

Lejos de ser guerras tribales, las complejas luchas de mediados del siglo VIII (II h.) en al-Andalus fueron enfrentamientos entre facciones que competían por hacerse con el poder. Los alineamientos y motivaciones de estas facciones cambiaron con el paso del tiempo tanto como sus componentes y enemigos. Pero esto no acaba de aclarar una cuestión importante. ¿Qué había detrás de cada uno de los grupos que componían esas facciones? *Kilāb, ʿUqayl, Sulaym, Naṣr*, etc., son nombres de otras tantas «tribus» árabes de las que las fuentes nos dicen que hicieron esto o aquello, siguieron a tal jefe, participaron en tal campaña o rehusaron reconocer a tal caudillo.[66] Parece, pues, que se trata de grupos bien identificados, que se reconocen entre sí y que actúan de forma conjunta y de acuerdo a unos intereses comunes. Podríamos pensar, por lo tanto, que aunque las referencias a enfrentamientos entre grandes conjuntos supratribales como Qaysíes y Yemeníes no describan una realidad tribal, en los escalones inferiores sí que existían grupos que se definían por tener un ancestro común, real o imaginario, y que tenían la suficiente cohesión interna como para adoptar decisiones conjuntas o seguir de forma unánime a un determinado jefe.

El problema estriba en que no sabemos exactamente qué hay detrás de esas denominaciones: *Kilāb, Muḥārib, Hawāzin*... ¿Eran grupos grandes o reducidos? Tenían sin duda jefes a su frente, pero ¿eran éstos hereditarios o los elegían los miembros del grupo? ¿Cómo ejercían estos caudillos su autoridad? ¿Eran estos grupos estructuras rígidas —es decir, uno nacía dentro de un grupo como *Kilāb* y eso le conde-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

naba a ser y actuar como un *kilābī* el resto de sus días—, o por el contrario las alianzas o los vínculos de vecindad podían modificar tales adscripciones?

No tenemos, claro está, respuestas para tantas preguntas. Pero entre todos los grupos que inundan la crónica de este período sí que hay uno sobre el que disponemos de un cierto número de informaciones: me estoy refiriendo al grupo de los *mawālī* o clientes omeyas. Es cierto que no formaban una «tribu» y es poco probable que el origen de sus miembros fuera árabe en la mayoría de los casos. Sin embargo, se encontraban profundamente arabizados y compartían con los restantes grupos árabes rasgos similares: estaban integrados en los *ŷunds* sirios, se organizaban dentro de ellos siguiendo idénticas normas, apoyaron las diversas invocaciones que se desplegaron en este período, se asentaron de forma similar al resto de miembros de esos *ŷunds*, y todos ellos, en fin, actuaron siempre de común acuerdo. De hecho, las fuentes les llaman en ocasiones los Banū Umayya, dando a entender que eran considerados como un grupo bien diferenciado. No parece, pues, que haya motivos para pensar que estos *mawālī* se organizaban o actuaban de forma distinta a esos *Kilāb*, *Muḥārib* o *Hawāzin* a los que antes veíamos conformar también grupos bastante cohesionados, por lo que parece legítimo intentar trazar una analogía con ellos a través de los datos que poseemos sobre estos clientes.

La mayor parte de los *mawālī* omeyas se encontraban integrados dentro del *ŷund* de Damasco, que se había asentado en Elvira, con algunos miembros también enrolados en el de Qinnasrīn, establecido en Algeciras y Sidonia. Su jefatura (*riyāsa*) estaba en manos de tres personajes: Yūsuf b. Bujt, Abū ʿUṯmān ʿUbayd Allāh b. ʿUṯmān y ʿAbd Allāh b. Jālid. Los dos últimos —viejos conocidos ya— eran los encargados de llevar la bandera (*liwāʾ*) de los Omeyas en el *ŷund* de Damasco, alternándose en dicho cargo. En cada *ŷund*, en efecto, cada grupo «tribal» tenía dos jefes encargados del estandarte de ese grupo. Cuando el ejército salía en campaña uno de ellos marchaba con la expedición mientras que el otro se quedaba, estando obligado a los tres meses a salir para reemplazar a aquél. Aun estando dispersos en diversos *ŷunds*, los distintos grupos «tribales» mantenían pues una identidad que les hacía reconocibles cuando se producía la movilización del ejército. Las adscripciones tribales funcionaban como formas de encuadramiento, de tal manera que sus jefes se encargaban de la puesta

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

en marcha de sus efectivos y, sobre todo, de organizar el pago de los estipendios.[67]

El número de guerreros omeyas alistados en el *ŷund* de Damasco era de 500, de los cuales algunos eran infantes y otros poseían caballería.[68] No vivían agrupados en un solo lugar, sino que se habían desperdigado por todo el territorio de la *kūra* de Elvira, donde realizaban tareas de control fiscal sobre la población sometida. Algunos de estos clientes habían establecido ya alianzas con los indígenas pudiendo de esta forma acceder a la propiedad de la tierra. Esto era lo que había hecho sus jefes, Abū ʿUṯmān ʿUbayd Allāh b. ʿUṯmān y ʿAbd Allāh b. Jālid, que, como ya hemos visto, gracias a sus tratos con Artobás estaban cómodamente asentados en el territorio de Loja, concretamente en Alfontín y Ṭurruš, lugares que más tarde fueron transmitidos a sus descendientes.

Al igual que ocurría con otros miembros de los *ŷunds*, las ganancias de estos Omeyas procedían también del ejercicio de la guerra. Sin embargo, en los quince años que mediaron entre su llegada a al-Andalus y la proclamación de ʿAbd al-Raḥmān I sólo participaron en guerras faccionalistas. Lo hicieron, sin duda, en la batalla de Secunda, en la que se distinguieron en las filas de los Qaysíes combatiendo contra los Yemeníes a las órdenes de Yūsuf al-Fihrī y al-Ṣumayl, no porque como Omeyas tuvieran ningún tipo de solidaridad «tribal» con los árabes del norte —en Oriente los califas de esta dinastía solían apoyarse en los árabes del sur—, sino porque sus vínculos políticos se habían anudado con esa facción.[69]

Este apoyo les resultaba muy provechoso a los *mawālī* omeyas. En torno al año 754 se había sublevado en Córdoba un prestigioso caudillo árabe, llamado ʿĀmir al-ʿAbdārī, en nombre de la recién instaurada dinastía de los califas ʿabbāsíes. Como no logró allí grandes apoyos, se dirigió hacia la zona del valle del Ebro, donde al-Ṣumayl se había instalado en Zaragoza, tal vez como consecuencia de un reparto de al-Andalus con el gobernador Yūsuf al-Fihrī. Viéndose en situación difícil, al-Ṣumayl solicitó ayuda a los miembros de su facción establecida en los *ŷunds* de Qinnasrīn y de Damasco. Aunque algunos vacilaron, la mayor parte de los grupos qaysíes acudieron en apoyo de su caudillo. Entre ellos se encontraban los clientes (*mawālī*) omeyas. Cuando esta expedición levantó el asedio de Zaragoza, los soldados recibieron de al-Ṣumayl cuantiosos estipendios. No todo el mundo recibió lo mismo

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

y su distribución revela la fuerte jerarquización de estas tropas: sus jefes militares (*jiyār al-quwwād*) —entre los cuales se incluían los caudillos de los clientes omeyas, Abū ʿUṯmān ʿUbayd Allāh b. ʿUṯmān y ʿAbd Allāh b. Jālid— recibieron cada uno doscientos dinares, los principales (*jiyār*) cincuenta, mientras que el resto de la tropa (*gayr min al-nās*) diez dinares y una pieza de tela de seda.[70] Al año siguiente, cuando Yūsuf al-Fihrī preparó una nueva expedición para librarse definitivamente de ʿĀmir al-ʿAbdārī, entregó a los jefes de los Omeyas un total de 1.000 dinares —cantidad que a sus beneficiarios les pareció pequeña— para que los repartieran entre los miembros de su grupo como anticipo del pago de la campaña que estaban a punto de iniciar. Cada miembro del *ŷund* recibió aproximadamente un dinar, mientras que los dos jefes se repartieron cuatrocientos entre los dos.[71]

Aunque las etiquetas tribales seguían siendo un eficaz modo de organizar los distintos cuerpos del ejército, sus contingentes estaban férreamente jerarquizados. El enorme abismo que separaba los estipendios de los jefes con respecto al resto de la tropa o el propio papel que desempeñaban esos jefes en la distribución de las soldadas, dan a entender las profundas diferencias que existían en la sociedad de los conquistadores. Además, las «generosidades necesarias» que un jefe como al-Ṣumayl se veía obligado a entregar a sus seguidores revela la naturaleza profunda de unos vínculos de reciprocidad capaces de crear obligaciones, indispensables para articular la facción. Cuando este jefe militar se había establecido en Zaragoza lo había hecho acompañado por un impresionante séquito que incluía a doscientos Qurayšíes, criados, familia y clientes. A él acudieron entonces «amigos y enemigos» que fueron recibidos benévolamente y obtuvieron riquezas (*amwāl*) y esclavos (*raqīq*), lo que le permitió incrementar su dominio (*suʿūd*).[72] Del jefe militar de una facción se esperaba que recompensara a sus acólitos de forma generosa, que cumpliera con las obligaciones de la reciprocidad, y que garantizara a los miembros de su comitiva el mantenimiento de las situaciones de privilegio de las que disfrutaban. Al anudar los vínculos con un jefe como al-Ṣumayl, los distintos jefes militares de los cuerpos del *ŷund* podían esperar, lógicamente, incrementar su propio dominio en sus respectivos grupos.

El poder de un jefe militar era, sin embargo, inestable. El no cumplir con las obligaciones para con sus seguidores o las perspectivas que éstos podían abrigar de alcanzar una mejor posición acudiendo a otro

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

caudillo, podían desestabilizar sus pretensiones de obtener la obediencia de sus seguidores. Mientras al-Ṣumayl se engrandecía en Zaragoza, su aliado Yūsuf al-Fihrī había visto que su «poder [*sulṭān*] se había ido debilitando y disminuyendo su séquito [*al-nās alay-hi*] de tal suerte, que cuando montaba a caballo ni siquiera había cincuenta estipendiarios [*ḥašam*] que le acompañasen».[73] Por el curso que estaban tomando las cosas durante esos años, al-Ṣumayl gozaba de una autoridad mucho mayor que la que podía ejercer Yūsuf al-Fihrī sobre los «jefes militares» que articulaban los cuerpos del *ǧund* y que, en definitiva, eran la clave que permitía contar con ese ejército.

No es extraño, por lo tanto, que cuando los clientes (*mawālī*) omeyas recibieron la noticia de que ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya, un miembro fugitivo de la familia de los califas procedente de Oriente, pretendía pasar a al-Andalus, pensaran que, ante todo, lo primero que había que hacer era consultar el asunto con el jefe de su facción, al-Ṣumayl. El lenguaje servil y obsequioso que empleó ʿAbd Allāh b. Jālid para proponerle los planes que albergaban es muy revelador de la jerarquía que reconocían los agradecidos miembros de una facción con respecto a un jefe que había demostrado su capacidad de recompensar sus esfuerzos: «Dame tus órdenes, manifiesta el primero tu asentimiento o desagrado, pues lo que sea de tu gusto será del nuestro y lo que desapruebes, desaprobaremos».[74]

Las conmociones del período, la creación, derrota o triunfo de sucesivas facciones y, en fin, el ascendiente de ciertos jefes sobre otros habían creado las condiciones para que los grupos «tribales» se fragmentaran y recompusieran de acuerdo a las nuevas circunstancias. En el caso de los *mawālī* omeyas en al-Andalus, la lejanía de un territorio al que apenas llegaban ya los ecos de la antigua autoridad de la dinastía califal, había provocado que las antiguas lealtades se fueran desvaneciendo y que este grupo dejara de ser una piña cohesionada y sin fisuras. Al-Ṣumayl era el hombre del momento, y el propio Yūsuf al-Fihrī «llamaba clientes suyos a los clientes omeyas y mostraba inclinación hacia ellos».[75] Es perfectamente legítimo pensar que, de no haber mediado la aparición de ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya, estos clientes omeyas se hubieran convertido en devotos de la familia de los Fihríes o en gentes leales a al-Ṣumayl. De hecho, cuando el futuro ʿAbd al-Raḥmān I desembarcó en al-Andalus hubo quien, siendo *mawlà* de su dinastía, decidió seguir al lado del gobernador, a pesar de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

que muchos de sus compañeros habían abrazado sin reservas la causa omeya; ése fue el caso de un tal ʿĪsà b. ʿAbd al-Raḥmān al-Umawī, quien había sido nombrado por Yūsuf pagador del ejército y que permaneció lealmente a su lado durante toda la guerra que le enfrentó contra el pretendiente omeya. Cuando éste finalmente se proclamó emir no dejó de reprocharle su antigua actitud y eludió distinguirle como a otros.[76] Casos como éste muestran que la compleja política faccionalista entre los miembros del ejército árabe podía romper las adscripciones dentro de un determinado grupo.

ʿĪsà b. ʿAbd al-Raḥmān cometió un error de cálculo al persistir en su apoyo a Yūsuf. Otros *mawālī* omeyas no cayeron en esa equivocación. Pese a la lealtad que debían al gobernador, se dieron cuenta de que no tendrían nunca una oportunidad como la que se les presentaba en la persona de aquel fugitivo que había llegado literalmente «con lo puesto» hasta las costas del norte de África. En una amarga carta dirigida al pretendiente omeya que acababa de desembarcar en Almuñécar, Yūsuf al-Fihrī calificaba a quienes le apoyaban de «pérfidos, traidores, violadores de los juramentos más sagrados que han engañado tanto a las promesas hechas a Dios como a nosotros».[77] El gobernador tenía toda la razón del mundo, pero ello no hizo mucha mella en quienes tenían ahora la posibilidad de convertirse en los señores de al-Andalus a la sombra de la dinastía que el fugitivo representaba.

Una nueva facción comprometida con el apoyo a la dinastía Omeya estaba poniéndose en marcha. Tras haber tentado a al-Ṣumayl para que se desembarazara de Yūsuf al-Fihrī poniendo en su lugar al pretendiente omeya, y después de haber recibido su negativa, los *mawālī* omeyas comenzaron a buscar apoyos entre grupos de la facción yemení, pero también entre descontentos qaysíes. Uno de estos descontentos era nuestro ya viejo conocido al-Ḥusayn b. al-Daŷn al-ʿUqaylī, el jefe militar de Qinnasrīn. Apenas unos meses antes había participado junto con los clientes omeyas en la expedición que levantó el cerco al que estaba sometido al-Ṣumayl en Zaragoza. Ahora se unió a las filas de la facción omeya, luchando a su lado contra quienes hasta poco tiempo antes habían sido sus aliados, en un cambio de lealtades que era moneda corriente en la época.

El triunfo de la facción omeya contra Yūsuf al-Fihrī y al-Ṣumayl tuvo las consecuencias de siempre. El derrotado gobernador tuvo que

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

en el aire; siempre la consigna de un modo u otro. No es, sin embargo, un dato gentilmente proporcionado para que conozcamos el origen racial de este o aquel personaje. En el lenguaje de estas fuentes adjudicar el calificativo de árabe, bereber o *mawlà* equivale a describir un estatus, una categoría de poder en cuya cúspide se encuentran los jefes militares árabes, seguidos por los *mawālī* adscritos a los principales caudillos y secundados finalmente por los bereberes incorporados al ejército en calidad de tropas auxiliares. En el marco de un imperio que se definía como árabe, las adscripciones étnicas carecían del sentido que les ha adjudicado la antropología contemporánea; simplemente subrayaban el lenguaje del poder.

Una anécdota, tal vez inventada, pero en todo caso muy reveladora de la concepción que pesaba en el ánimo de los conquistadores, nos muestra al jefe qaysí al-Ṣumayl, al que diversos testimonios retratan como analfabeto, pasando cierto día junto a un maestro que enseñaba a sus alumnos un versículo del Corán que decía: «Esos días los hacemos suceder entre los hombres [*al-nās*]».[79] El orgulloso caudillo militar pretendió corregir al maestro: «Querrá decir los árabes». «No —contestó el maestro—, los hombres.» Y al confirmarle éste que el versículo había sido revelado así por Dios, al-Ṣumayl no tuvo empacho en exclamar: «Pardiez, he ahí un asunto en el que estamos asociados con los esclavos [*al-ʿabīd*], la chusma [*al-saffāl*] y la canalla [*al-arḏāl*]».[80] Para un árabe de pura cepa como al-Ṣumayl la humanidad se dividía en dos grandes grupos, con los árabes por un lado, y el resto, en el que se incluían esclavos y demás ralea, por otro.

La particularidad de estos árabes se demostraba, entre otras cosas, en los peculiares nombres que designaban a cada uno de ellos. La onomástica árabe es una mina de informaciones para el historiador. Su peculiar estructura, en la que el nombre personal (*ism*) suele ir acompañado del *nasab*, esto es, la cadena de ascendientes paternos unidos por la palabra *ibn* (= «hijo de»), nos permite conocer el nombre del padre, del abuelo e, idealmente, de los más lejanos ancestros del personaje en cuestión. Como guinda, la llamada *nisba* nos informa de la adscripción familiar, tribal o geográfica de ese personaje: *al-Fihrī*, *al-Kilābī* o *al-Qurṭubī*. La enumeración de ancestros —el *nasab*— y la adscripción que orgullosamente subraya la *nisba* nos hablan de cómo se autorrepresenta un determinado individuo. Largas ascendencias nos hablan de orígenes prestigiosos unidos a la memoria del personaje y que pue-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

hacer frente a demandas de gentes que reclamaban derechos sobre sus casas (*ribāʿ*) y bienes (*amwāl*), ya que Yūsuf los había ocupado valiéndose de su posición. Otros, en cambio, se vieron súbitamente desposeídos de los privilegios de lo que habían disfrutado hasta entonces. Fue por ello por lo que familias (*buyūtāt*) de clientes de los Banū Hāšim, de los Banū Fihr y de las «tribus» (*qabāʾil, ¡sic!*) de Qurayš convencieron a Yūsuf de que se rebelara contra el nuevo emir omeya, cosa que finalmente hizo con fatales consecuencias para su persona.[78]

Aunque miembros de la familia de los Fihríes siguieron rebelándose contra ʿAbd al-Raḥmān I (contando muchas veces con apoyos entre los bereberes que, sin duda, habían sido atraídos a su causa), su tiempo había pasado ya definitivamente. Poco a poco, lo que había sido una facción más en el complejo panorama andalusí de mediados del siglo VIII, fue convirtiéndose en el embrión de una administración que daría cuerpo al gobierno de los emires omeyas en Córdoba. Miembros destacados de ella fueron esos *mawālī* que tanto habían trabajado por ʿAbd al-Raḥmān I, cuando éste no era más que un pobre fugitivo llegado hasta el norte de África. Los descendientes de estos *mawālī* posiblemente nunca agradecieron lo suficiente a sus ancestros el enorme acierto y visión que demostraron al traicionar a Yūsuf y al-Ṣumayl, poniendo todas sus esperanzas en el pretendiente omeya. También debieron de estarle agradecidos los tataranietos de al-Ḥusayn b. al-Dayn al-ʿUqaylī. Convertido en gobernador de la *kūra* de Jaén por nombramiento de ʿAbd al-Raḥmān I, sus descendientes se convirtieron en señores de la antigua sede episcopal de Mentesa y asiduos al consejo consultivo de los emires. Era la recompensa debida a quienes habían sabido apostar por la facción y la causa apropiadas.

El papel de las genealogías

Hay muchas cosas que, sin duda, ignoramos sobre lo ocurrido en la época de la conquista, aspectos que las fuentes silencian o sobre los que apenas dan informaciones. Pero hay un extremo que, en cambio, conocemos muy bien: el origen de cada uno de los protagonistas de los sucesos del período. Por regla general, nuestros textos no olvidan casi nunca señalar si tal gobernador, tal guerrero o tal rebelde era un árabe, un bereber o un *mawlà*. Es una información que el cronista nunca deja

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

den llegar a remontarse a varias generaciones; *nisbas* genuinas realzan la ilustre prosapia de la adscripción genealógica.

Al autor de la *Crónica de 754* no se le escapaba la importancia de las genealogías en la sociedad de los conquistadores. Del gobernador ʿUqba b. al-Ḥaŷŷāŷ al-Salūlī nos dice que poseía una *precelsa genealogiam*, confirmada en las fuentes árabes. De otro gobernador, ʿAbd al-Malik b. Qaṭan al-Muḥāribī, nuestra crónica no olvida decirnos que procedía *ex nobile familia*, en referencia a su adscripción al prestigioso linaje de los Quraysíes. Los textos árabes presentan más detalles y nos dan el nombre de su padre, abuelo, bisabuelo y demás ancestros. Su encarnizado enemigo y jefe de las tropas sirias que pasaron desde el Magreb a al-Andalus, Balŷ b. Bišr, es calificado de *uirum genere plenum*, noble ascendencia que confirman las fuentes árabes con un *nasab* repleto de los nombres de sus tatarabuelos.[81]

La mayor parte de los personajes que aparecen mencionados por las fuentes en la época temprana andalusí tienen una de estas dos características: o bien pertenecen a linajes ya consagrados en ese momento dentro de la sociedad árabe, o bien son el origen de familias que en épocas posteriores tendrán un papel destacado en al-Andalus por unas razones u otras. En el primer caso, las informaciones genealógicas son prolijas; en el segundo, la circunstancia de que se trata del cabeza —y generalmente también el epónimo— de un linaje reconocido en tiempos posteriores no deja de subrayarse.

Miembros de familias árabes destacadas en esta época podían hacer gala de genealogías tan largas como trenes de mercancías. Un efímero gobernador de al-Andalus que apenas duró pocos meses después de la batalla de Aqwa Burṭūra (742/124 h.) se llamaba Ṯaʿlaba b. Salama b. Ŷaḥdam b. ʿAmr b. Aŷdam b. Ṯaʿlaba b. Mizān b. Muzayn b. Abī Mālik b. Abī ʿAzm b. ʿAwkalān b. al-Zuhd b. Saʿd b. al-Ḥāriṯ al-ʿĀmilī. Este Ṯaʿlaba apenas hizo nada relevante en el cargo —fue rápidamente desplazado por el nuevo gobernador Abū l-Jaṭṭār—, pero su formidable genealogía debía de ser conocida por sus descendientes que a comienzos del siglo XI (V h.) vivían en un lugar llamado Billat al-ʿĀmiliyyin en la *kūra* de Rayyo.[82] Otro personaje que jugó algún papel en los sucesos del período fue ʿUṯmān b. Abī Nisʿa b. Iyās b. al-Ḥāriṯ b. Mālik b. Yušm b. Aws Allāh b. Muṣaʿb b. ʿAnam b. al-Qarīḥ b. Šahrān b. ʿIfris b. Ḥulf b. Aqyal al-Jaṭʿamī, cuyos descendientes estaban establecidos en Sidonia en la época del final del califato omeya.[83]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

También tuvo descendencia Ţuwāba b. ʿAdī b. ʿAmr b. al-Ḥāriţ b. Manīʿ b. Ziyād b. ʿAmr b. ʿAdī b. Numāra b. Lajm, a quien se menciona fugazmente disputando a Yūsuf al-Fihrī el puesto de gobernador, y cuya prole estaba asentada en parte en el Aljarafe sevillano, en una alquería que se llamaba Aš, y en parte en una alquería llamada Labaş que se encontraba también en Sevilla, muy cercana a la ciudad.[84]

Los ejemplos podrían multiplicarse si citáramos las inmensas cadenas de ancestros de personajes como Yūsuf b. ʿAbd al-Raḥmān al-Fihrī, al-Ṣumayl b. Ḥātim al-Kilābī o ʿĀmir al-ʿAbdārī. Todas estas gentes pertenecían a unos troncos genealógicos que remitían a través de los nombres de sus antecesores patrilineales hasta la época preislámica. Sus tatarabuelos, bisabuelos y abuelos habían protagonizado conquistas y habían ocupado puestos relevantes, algo de lo que sus descendientes llegados a al-Andalus eran perfectamente conscientes. En el curso de estos extraordinarios sucesos todos estos jefes militares se habían labrado un considerable prestigio, habían aglutinado séquitos militares y se habían encaramado a situaciones de dominio dentro de la sociedad de los conquistadores. Tales situaciones les permitieron capitanear facciones o ser miembros influyentes dentro de ellas, gentes con las que había que contar tanto por su prestigio como por su dominio social.

También son numerosos los casos en que determinados personajes del período son los ancestros de familias que muchos años después, ya en época omeya, tendrán una significación en al-Andalus. El cronista califal Ibn al-Qūţiya insiste mucho en este aspecto. Así, los Banū Ziyād, que en su tiempo residían en Sidonia, tenían como antepasado a Ziyād b. ʿAmr al-Ŷuḏāmī, un árabe del *ŷund* de Palestina que apoyó la causa de ʿAbd al-Raḥmān I desde el primer momento. Lo mismo hizo el ancestro (*ŷadd*) de los hamdāníes Banū Aḍḥà de Elvira o el de los gassāníes Banū Ḥassān establecidos en Guadix. Se trata de nombres de linajes árabes que hundían sus orígenes en el momento de la llegada del primer emir omeya y que eran todavía reconocibles a la altura del siglo X (IV h.), como también lo eran los bereberes Banū Ilyās, cuyo antepasado acudió «con muchas tropas», o los *mawālī* Banū Šuhayd cuyo epónimo desempeñó ya cargos de responsabilidad junto al fundador de la dinastía.[85] En todos estos casos, la instauración del emirato omeya se convirtió en el hito fundacional para las nuevas genealogías de poder que se desarrollaron a la sombra de los nuevos se-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ñores de al-Andalus y que pervivieron en muchos casos hasta la etapa final de esa dinastía casi trescientos años más tarde.

El hincapié que hacen las fuentes en las genealogías indica claramente que la de los conquistadores era una sociedad de linajes, en la que los individuos heredaban de sus antepasados no sólo el nombre, sino también el prestigio y la autoridad. Esta herencia se había visto acrecentada por los extraordinarios sucesos de la época de la expansión en la que se forjaron famas, se amasaron riquezas y se consolidaron dominios. En al-Andalus los hitos que marcaron el despegue de ciertos linajes fueron la conquista, pero sobre todo el asentamiento de los *ŷunds* sirios y la instauración de la dinastía Omeya.

La importancia de la ascendencia en la sociedad de los conquistadores explica la redacción de tratados genealógicos que servían como guía para discernir quién era quién en el seno de la clase dominante árabe. El más conocido compuesto en al-Andalus es el que escribió el polígrafo cordobés Ibn Ḥazm (m. 1063/456 h.) en los últimos años de su vida, titulado *Ŷamharat ansāb al-ʿarab*, esto es, «Colección de genealogías de los árabes». Contrariamente a lo que a veces se dice, esta obra no es un ningún «catálogo de tribus árabes»; es una colección de informaciones genealógicas muy bien ordenadas que trenzan una densa exposición de las descendencias y troncos familiares de los principales linajes árabes cuyos ancestros se remontaban a los epónimos legendarios de las tribus árabes preislámicas. Miembros destacados de esos linajes, troncos colaterales o descendientes establecidos en al-Andalus, componen el seco relato de una obra cuya aridez es capaz de desanimar al más avezado investigador:

> Hijo de Kaʿb b. al-Jazraŷ: Sāʿida; hijo de Saʿida: al-Jazraŷ; hijos de al-Jazraŷ b. Sāʿida b. Kaʿb b. al-Jazraŷ: Ṭarīf y ʿAmr. De ellos descienden: Saʿd b. ʿUbāda b. Dulaym b. Ḥāriṯa b. Abī Juzayma b. Ṯaʿlaba b. Ṭarīf b. al-Jazraŷ b. Sāʿida b. Kaʿb b. al-Jazraŷ ... Éste tuvo dos hijos: Qays, gobernador de Egipto para [el califa] ʿAlī b. Abī Ṭālib ... y Saʿīd b. Saʿd, gobernador del Yemen para ʿAlī... De este Saʿīd b. Saʿd hay descendencia en al-Andalus, en la alquería de Corbalán en las dependencias de Zaragoza, de la prosapia de al-Ḥusayn b. Yaḥyà b. Saʿīd b. Saʿd b. ʿUbāda, así como en Sidonia: los Banū ʿAramram b. Ŷamīl b. ʿIṣām b. Qatāda b. Wattād b. Qays b. Saʿd b. ʿUbāda...[86]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Y así quinientas doce páginas en la edición impresa de esta fuente. La penosa elaboración de la *Ŷamhara* debió de verse algo facilitada, sin embargo, por el hecho de que Ibn Ḥazm disponía de obras de este mismo tipo compuestas por autores anteriores que no han llegado hasta nosotros. Aparte de las que se habían escrito ya en Oriente sobre esta materia, debió de utilizar las que Aḥmad al-Rāzī y Qāsim b. Aṣbag, autores estos muy cercanos a la dinastía Omeya, habían dedicado al tema genealógico en la primera mitad del siglo X (IV h.), lo que prueba el interés de los escritores andalusíes por esta materia, pero también el de sus señores omeyas por contar con una descripción ajustada del orden jerárquico de la sociedad que gobernaban.[87]

También los propios linajes conservaban su memoria genealógica. Las gentes que en plena época califal vivían en una alquería sevillana, y eran descendientes del gobernador ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh al-Gāfiqī, decían poseer pruebas de que su antepasado había sido nombrado por el propio califa de Damasco casi trescientos años antes.[88] Sabemos, además, que algunos linajes mantenían registros genealógicos en los que se apuntarían matrimonios, descendencias y nombres detallados de todos y cada uno de sus miembros. Esta memoria genealógica supone una prueba de la clara identidad que estas familias tenían de sí mismas, identidad que se reflejaba tanto en la ascendencia común como en los logros de los ancestros.[89]

Obras como la *Ŷamhara* venían a sistematizar estas informaciones. Contrariamente a lo que también a veces tiende a pensarse, esta obra no es exhaustiva: el objetivo de Ibn Ḥazm no era dar la noticia genealógica de todos y cada uno de los árabes establecidos en al-Andalus. Para él sólo contaban los linajes destacados, aquellos que podían blasonar de tener entre sus ancestros a cadíes, gobernadores o compañeros del Profeta. La raigambre de estos linajes se unía a los míticos ʿAdnān, Qays, Ḥimyar o Qaḥṭān, personajes que se perdían en la noche de los tiempos, pero de los que reclamaban ser los descendientes directos.

Las largas series de nombres y ascendencias que incluían estas obras permitía además poner al descubierto las falsas pretensiones de genealogías ilustres. Conforme pasaba el tiempo, en al-Andalus algunas identidades genealógicas tendieron a hacerse más borrosas. El proceso de arabización e islamización facilitó la asimilación de indígenas y bereberes a las categorías culturales representadas por los árabes, de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tal manera que a la altura de la segunda mitad del siglo X (IV h.) la invención de genealogías debía de estar a la orden del día. Cuando el cadí de Córdoba, Aḥmad b. Baqī b. Majlad (m. 935-936/324 h.), fue preguntado por su genealogía (*nasab*) y clientela (*walā'*), se sinceró diciendo que descendía de un cliente (*mawlà*) de una mujer de Jaén. La respuesta provocó la admiración del califa al-Ḥakam II, que al conocer su respuesta comentó: «Si él quisiera, podría presumir de descender de la más noble progenie [*ašraf al-ansāb*], porque después de todo nadie se atrevería a desmentirle».[90]

La adopción por parte de familias de *mawālī* de las *nisba*-s de sus señores debía de ser el primer paso en esta tarea de fabricación de genealogías espurias. Al fin y al cabo, los clientes de una determinada familia tenían la posibilidad de incorporar a sus nombres dichas *nisba*-s y era sólo una cuestión de tiempo que lo que en principio era una adscripción que todo el mundo sabía era por clientela, acabara al final adquiriendo ribetes de autenticidad. Un caso bien conocido es el de los Banū Qāsim, señores de Alpuente en la época posterior a la disgregación del califato de Córdoba (siglo XI/V h.), quienes pretendían pertenecer al prestigioso linaje de los Fihríes —el mismo al que pertenecía el gobernador Yūsuf al-Fihrī—, cuando en realidad se trataba de bereberes kutāma, que muy probablemente habían establecido lazos de clientela con esa familia en el momento de la conquista.[91]

Casos como éste hacían de Ibn Ḥazm un convencido defensor de la utilidad de la ciencia de las genealogías. No sólo permitían discernir quiénes tenían derecho a ocupar el califato, sino que también servían para conocer lo que era lícito e ilícito en relación al matrimonio, para poder arbitrar en las herencias o, incluso, para saber quiénes podían tener derecho a percibir el quinto y quiénes no. Con todo ello, Ibn Ḥazm viene a decir que eran muchos los que trataban de usurpar genealogías que no les correspondían, de ahí la necesidad de establecer las auténticas cadenas que garantizaran las ascendencias correctas.[92]

Estas ascendencias, sin embargo, no estaban al alcance de todos. Los árabes del común que habían participado en las conquistas posiblemente habían dejado a sus descendientes espléndidas historias de hazañas y aventuras, pero tenían difícil poder demostrar su engarce con las genealogías ilustres. Nunca se insistirá bastante en que obras como la de Ibn Ḥazm no constituían una enumeración exhaustiva ni de todos los árabes, ni de todos los conquistadores de al-Andalus; sólo

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de los linajes que podían ostentar timbre de rancia prosapia. Para quienes no tenían grandes cadenas de ancestros que reivindicar, quedaba siempre el consuelo de suplir el olvido con la conciencia de pertenecer a un pueblo de remotos orígenes, pero que había sido elegido por Dios para enviar a través de su Profeta la Revelación definitiva. Se cumplía de esta forma el objetivo de la ilusión genealogista: jugar con la idea de que un pueblo entero desciende de tal o cual antepasado mítico, cuando en realidad sólo algunos —los poderosos— tienen la posibilidad de reclamar tal herencia.

Las tropas bereberes

El primer ejército que desembarcó en al-Andalus en el año 711 estaba compuesto en su mayor parte por bereberes oriundos del norte de África al mando de un jefe llamado Ṭāriq b. Ziyād. Sus logros fueron extraordinarios: derrotó al ejército visigodo, colapsó la administración del reino y ocupó algunas de sus principales ciudades. Sin embargo, cuando el gobernador árabe de Ifrīqiya, Mūsà b. Nuṣayr, llegó poco después al nuevo territorio no se mostró agradecido. En la primera oportunidad que tuvo de encontrarse con Ṭāriq no dudó en golpearle con su látigo reprochándole el no haber cumplido sus órdenes. Ṭāriq no sólo aguantó estoicamente el sopapo, sino que además se sometió a Mūsà, proclamando que él era sólo su *mawlà* y que todas las conquistas las había hecho en su nombre.[93]

Verídico o no, este relato muestra lo que los conquistadores árabes esperaban de las tropas bereberes enroladas en sus ejércitos: la sumisión a sus órdenes y la certeza de que estos soldados estaban obligados a arriesgar sus vidas en campañas militares cuyos frutos debían corresponderles a ellos. La trabajosa conquista del norte de África había generado en los años previos un férreo dominio sobre los pueblos bereberes, que demandaba de éstos la entrega de personas y ganado como pago de tributos y que, en el mejor de los casos, contemplaba la posibilidad de que algunos grupos se integraran en el ejército a las órdenes de los nuevos señores. La legendaria derrota de la Kāhina había convertido a los bereberes en suministradores de tropas a los conquistadores a cambio de una paz (*amān*) que incluía su obediencia (*ṭā'a*) y sumisión (*islām*).[94]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Obediencia y sumisión fue lo que Ṭāriq ofreció ante los injustos reproches y golpes de Mūsā b. Nuṣayr. Otros, en cambio, no tuvieron tanta paciencia. Los promotores de la gran rebelión bereber del año 740 (122 h.) demostraron el descontento de unas tropas que hasta entonces habían combatido a las órdenes de los conquistadores y que ahora se sublevaron ante los abusos a los que se veían sometidos. Aunque estos bereberes fueron derrotados, su rebelión tuvo importantes consecuencias. En al-Andalus, la principal fue un profundo cambio en la configuración territorial del dominio árabe de la península. Todas las regiones septentrionales al norte de la Meseta tuvieron que ser abandonadas, ya que los bereberes «mataron o ahuyentaron a los árabes de Galicia [Ŷillīqiyya], Astorga y demás ciudades situadas allende de las gargantas de la sierra [*al-durūb*] ... . Todos los árabes de los extremos del norte de la península [*'arab al-aṭrāf*] fueron impelidos hacia el centro, a excepción de los que habitaban en Zaragoza y sus fronteras, porque allí eran más numerosos que los bereberes y no podían éstos acometerles».[95]

Tras la derrota de los sublevados no hubo intentos de recuperar estos territorios, de tal manera que los árabes nunca pudieron volver a reclamar un control completo sobre toda la península. Este hecho favoreció la incipiente gestación de los núcleos cristianos del norte, que durante las décadas centrales del siglo VIII se vieron libres de ataques desde el sur. Se hizo así evidente la necesidad de contar con las tropas norteafricanas, so pena de comprometer seriamente el dominio árabe sobre todo al-Andalus. De ahí que, pese a haber sido derrotados, los bereberes afianzaran su presencia en ciertas zonas de ese territorio sin encontrar resistencia. Durante las violentas luchas entre árabes que precedieron a la definitiva instalación de los *ŷunds* sirios —«nuestro país no basta ni aun para nosotros: marchaos y dejadnos»— no se contempló nunca la posibilidad de que los recién llegados se establecieran en ciertas zonas —como, por ejemplo, el territorio entre el Tajo y el Guadiana o las regiones centrales de la Meseta — en las cuales existía ya un poblamiento bereber que contrastaba con la escasez de árabes allí asentados. Quienes acababan de aplastar la insurrección de los bereberes no tuvieron, por lo tanto, más remedio que matarse con los árabes baladíes en lugar de desalojar de esos territorios al enemigo al que acababan de derrotar.

Las luchas faccionalistas entre los árabes contribuyeron también a

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

aumentar la importancia de los grupos norteafricanos. A medida que las tropas bereberes dejaron de formar parte del ejército del moribundo califato, pasaron a nutrir las facciones rivales de los principales señores árabes. Ello debió de reportarles considerables ganancias en el nuevo mapa de poder que empezaba a dibujarse en al-Andalus. Así, los hijos del gobernador ʿAbd al-Malik b. Qaṭan que comandaron los ejércitos en Aqwa Burṭūra, o el rebelde ʿĀmir al-ʿAbdārī durante el asedio de al-Ṣumayl en Zaragoza, contaron con tropas bereberes entre sus hombres. Fue, sin embargo, el gobernador Yūsuf al-Fihrī quien más se distinguió en crear un séquito militar ligado a su persona e integrado por contingentes bereberes. En la batalla que le enfrentó en 756 (138 h.) en las cercanías de Córdoba contra el pretendiente omeya ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya, todo un contingente de su caballería estaba formado por numerosos bereberes dependientes (*jayl gilmāni-hi wa ṣanāʾiʿ-hi min al-barbar*). Tiempo después de haber sido derrotado, los clientes (*mawālī*) de su familia convencieron a Yūsuf para que se rebelara. El ex gobernador huyó de Córdoba y se dirigió a Mérida, donde los numerosos bereberes que allí habitaban se mostraron dispuestos a apoyarle. Aunque Yūsuf fue asesinado tras el fracaso de esta revuelta, todavía años más tarde algunos de sus hijos y parientes protagonizaron intentos de derribar al emir omeya, eligiendo siempre zonas de poblamiento bereber en el centro y levante de la península como puntos de inicio de sus rebeliones. Esto demuestra que la familia de los Fihríes podía contar con la lealtad de sus clientes bereberes en mayor grado que la de los propios árabes.[96]

ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya siguió con creces el ejemplo de su predecesor. Su madre era bereber, concretamente de la tribu de Nafza, y toda su odisea desde que salió huyendo de Siria parece haber estado encaminada a encontrar refugio entre sus parientes maternos en el Magreb. Cuando se apercibió de que en al-Andalus podía encontrar apoyos para su causa escribió también a los bereberes solicitando su ayuda. Al igual que los *mawālī* omeyas, algunos de estos grupos respondieron afirmativamente. Poco después de su desembarco se le unieron los contingentes de dos linajes bereberes importantes: los Banū l-Jalīʿ y los Banū Ilyās. Los primeros eran clientes de su tío abuelo, el califa Yazīd II, estaban establecidos en Tākurunnā, esto es, Ronda, y a su frente se encontraba ʿAbd al-Aʿlà b. Awsaŷa. Su contingente formaba un total de cuatrocientos jinetes, casi tantos como los clientes

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

omeyas del *ŷund* de Damasco. Por su parte, los Banū Ilyās habían llegado a al-Andalus en 711 con el ejército de Ṭāriq; se habían establecido en Sidonia, en un lugar llamado Magīla, nombre de la tribu a la que pertenecía este linaje.

Tanto en un caso como en otro, su apoyo a la causa omeya les reportó beneficios posteriores. Los Banū l-Jalī' continuaron residiendo en la zona de Ronda, concretamente en la fortaleza (*ḥiṣn*) de Qannīṭ que parece corresponderse con Cañete la Real (Málaga). Allí permanecieron los descendientes de este linaje hasta que a comienzos del siglo X (IV h.) una expedición omeya pudo desalojarles de ese lugar. Los Banū Ilyās tuvieron un destino similar. También continuaron ocupando Magīla durante más de un siglo hasta que a finales del siglo IX (III h.) se aprovecharon del caos reinante durante la guerra civil del emirato para instalarse en un lugar llamado Qal'at Ward. A comienzos del siglo X (IV h.) 'Abd al-Raḥmān III les obligó a residir en Córdoba, donde miembros de esta familia alcanzaron importantes puestos en la administración califal.[97]

Aparte de estos linajes bereberes que desde el comienzo le habían dado su apoyo 'Abd al-Raḥmān I también incrementó su séquito militar con soldados norteafricanos vinculados a su persona. Dependientes (*ṣanā'i'*) y esclavos (*mamālik*) fueron así integrados en el registro militar (*dīwān*) del nuevo emir, que pudo contar con estas tropas para reducir su dependencia con respecto al *ŷund* y también para salir airoso de las numerosas rebeliones que salpicaron su gobierno.[98]

Así pues, en las cuatro primeras décadas después de la conquista la situación de los bereberes sufrió grandes cambios. De miembros auxiliares de un ejército, los norteafricanos pasaron a ser dueños de algunas regiones y territorios en al-Andalus, un dominio que ni siquiera los propios árabes podían poner ya en cuestión. Aunque las fuentes describen muy mal este proceso, es seguro que fue en este momento cuando los grupos bereberes consolidaron la ocupación de zonas del Levante o territorios entre el Guadiana y el Tajo. Ello, además, les proporcionó un alto protagonismo. Para alguien como el gobernador Yūsuf al-Fihrī, que apenas podía contar con el apoyo militar de los árabes, obtener tropas para su ejército era una cuestión crucial, y es seguro que desde su puesto de gobernador debió de anudar fuertes vínculos con los bereberes que mostraron siempre una inquebrantable lealtad hacia él y su familia. Cuando 'Abd al-Raḥmān I se convirtió en

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

emir, la presencia norteafricana se había consolidado hasta tal punto que era ya impensable desalojarles de esos lugares. Gentes como los Banū l-Jalī' o los Banū Ilyās fueron recompensados por su apoyo viendo reconocida su presencia en los lugares que ya ocupaban. Otros bereberes, en cambio, pasaron a integrarse en el ejército del emir, muy posiblemente estacionado en Córdoba, en calidad de esclavos militares y dependientes, consiguiendo así una ansiada inscripción en el registro del ejército (*dīwān*), lo que con toda seguridad les aseguraba su manutención.

De esta forma, durante la segunda mitad del siglo VIII (II h.) la situación de los bereberes andalusíes había cambiado mucho con respecto a la época del emirato dependiente. Los tiempos en que todos los norteafricanos respondían al unísono a los agravios habían quedado atrás, como pudo comprobar en sus propias carnes un caudillo bereber que en el curso de una expedición militar del emir 'Abd al-Raḥmān I se atrevió a jactarse de que su tribu de los Maṣmūda era superior a los árabes. Aquello era más de lo que un árabe podía soportar y uno de los jefes de la expedición le asesinó, sin que el hecho provocara desagrado al emir, que continuó adelante con su campaña. Poco después, un hermano del cabecilla asesinado se atrevió a exigir a los Quraysíes que les apoyaran so pena de que se levantaran a su favor setenta mil espadas. 'Abd al-Raḥmān I, muy seguro ya de la fidelidad de otros jefes bereberes, no se alarmó demasiado ante semejante bravuconada; encerró en prisión al audaz bereber y ordenó que le asesinasen. Ninguna de esas setenta mil espadas llegó a desenvainarse, lo que demuestra cuánto habían cambiado las cosas en al-Andalus.[99]

Las fuentes árabes, sin embargo, no nos dicen prácticamente nada sobre cómo se organizaban estos bereberes, sobre la composición de sus contingentes, o sobre sus tratos con las poblaciones sometidas. Es seguro, sin embargo, que lejos de la asimilación que en la historiografía sobre al-Andalus se ha solido establecer entre árabes y bereberes, existían enormes diferencias entre ambos pueblos, al menos en un primer momento. La resistencia bereber en el norte de África fue la más contumaz que encontraron los árabes en su expansión y no hay motivo alguno para trasponer a una época temprana la asimilación que las poblaciones bereberes mostraron ya en fechas mucho más tardías. Cualquier interpretación sobre la sociedad de los conquistadores en al-Andalus debería partir, pues, de la premisa de que éstos no constituían un

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

grupo homogéneo, existiendo unas marcadas diferencias entre los árabes que señoreaban el Imperio y las tropas auxiliares que habían reclutado en su expansión norteafricana.

Estas diferencias eran patentes en un cierto número de aspectos. El primero de ellos era el habla. Los bereberes que llegaron a al-Andalus con la conquista estaban poco o nada arabizados. Hay testimonios de que todavía en la segunda mitad del siglo VIII estos grupos conservaban la lengua bereber y que ésta era la que utilizaban para hablar entre ellos de forma habitual.[100] Esta lengua, sin embargo, se perdió con gran celeridad hasta el punto de no haber dejado prácticamente vestigios ni en el habla ni, cosa aún más llamativa, en la toponimia. Al igual que la población indígena, los bereberes andalusíes sufrieron un proceso de arabización muy rápido que en pocos años dejó en el olvido la que había sido la lengua de sus ancestros.

Este proceso de arabización de los bereberes en al-Andalus dejó una interesante impronta. Es bien conocido el hecho de que gran número de los préstamos lingüísticos del árabe que aparecen en las lenguas romances ibéricas tienen como rasgo el tener asimilado el artículo determinativo árabe —*al*— a la palabra en cuestión. En castellano decimos, por ejemplo *alcalde, alguacil, algodón*, que proceden de las palabras árabes *qāḍī, wazīr* y *quṭn*, respectivamente. Todas ellas han sido incorporadas a nuestra lengua con el artículo determinado —al-*qāḍī*, al-*wazīr* y al-*quṭn*— lo que constituye un rasgo muy llamativo: los préstamos lingüísticos suelen corresponder a vocablos aislados y los artículos suelen ser ignorados (así, por ejemplo, *cotton* en inglés).

Los lingüistas atribuyen esta peculiaridad al hecho de que estas palabras pasaron al romance en la forma en que eran utilizadas por las poblaciones bereberes. En la lengua original que hablaban estas poblaciones los sustantivos iban siempre precedidos de un prefijo clasificador. Cuando estos bereberes comenzaron a aprender el árabe de los conquistadores interpretaron el artículo árabe —*al*— como un equivalente de dicho prefijo asimilándolo a los nombres a los que iban unidos. Al pasar estas palabras al romance lo hicieron con el artículo asimilado, porque era así como lo pronunciaban los bereberes que se habían arabizado en la península. Así, el árabe *qāḍī* era siempre utilizado por estos bereberes con la forma *al-qāḍī*, repitiendo de esta forma el modismo de su lengua original, y esto fue lo que dio el castellano «alcalde». Puede considerarse, por lo tanto, que estos arabismos

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

presentes en las lenguas romances son una muestra del árabe «pidgeonizado» que hablaban los bereberes andalusíes. Ello pone así de manifiesto que el proceso de arabización de las poblaciones bereberes era todavía muy incipiente en el momento de su llegada a al-Andalus y que sólo se completó cuando estuvieron definitivamente instaladas en este territorio.[101]

Aparte de su escasa arabización inicial y de las peculiaridades que incorporaron a su forma de hablar el árabe, estos bereberes también mostraban otros signos externos que les caracterizaban. Al parecer, los Maṣmūda, uno de los grupos norteafricanos más importantes en la península, tenían una forma peculiar de arreglarse los cabellos, mientras que es posible que los bereberes del interior adoptaran la costumbre de raparse la cabeza.[102] También es probable que la indumentaria de ciertos grupos tuviera rasgos muy marcados. En el Magreb, en la batalla del río Sebú, en la que los ejércitos califales sufrieron una terrible derrota frente a los rebeldes bereberes, los *ŷunds* sirios se vieron atacados por una turbamulta de gentes que iban prácticamente desnudos sin más vestimenta que unos zaragüelles. Años más tarde, en al-Andalus un miembro del ejército del pretendiente omeya, ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya, se destacó en la batalla contra el ejército de Yūsuf al-Fihrī, «porque se quedó en zaragüelles y así peleó hasta que Dios concedió la victoria». Este soldado se llamaba ʿĀṣim y recibió el epíteto de al-ʿUryān, el Desnudo; sus descendientes desempeñaron destacados puestos en la administración de los emires omeyas. A pesar de que trataron de atribuirse una ascendencia árabe, es prácticamente seguro que su origen era bereber y que ʿĀṣim adoptaba la singular vestimenta que distinguía a algunos de sus congéneres norteafricanos.[103]

Un posible rasgo originario de la sociedad bereber, que ha sido apuntado por algunos autores, pudo haber sido la presencia destacada de las mujeres en el orden social. Llama poderosamente la atención, por ejemplo, el papel desempeñado por esa misteriosa reina de las tribus bereberes norteafricanas, la ya mencionada Kāhina, que durante algunos años habría capitaneado la resistencia frente a la conquista árabe en el Magreb. Es también muy llamativo el papel que a veces desempeñan las mujeres en algunos movimientos heréticos protagonizados por gentes de este pueblo, hasta el punto de que algunos autores han sugerido que puede ponerse en relación con las informaciones del autor bizantino Procopio, quien en el siglo VI afirmaba que entre los

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bereberes la práctica de la adivinación estaba restringida a las mujeres quedando excluidos de ella los hombres. En al-Andalus, en fin, tenemos constancia del extraordinario caso de una mujer llamada Ŷamīla, que era hermana de un caudillo maṣmūdí que se rebeló en la zona de Mérida en la primera mitad del siglo IX (III h.). Esta mujer no sólo acompañó a su hermano en todas su andanzas, sino que también participó en batallas dando muestras de una fuerza y valentía que la hicieron célebre en poemas que se declamaban en las bodas.[104]

Ninguna de estas evidencias es, sin embargo, concluyente. Lo más que se puede apuntar es que hay algunos indicios que presentan a algunas mujeres bereberes con una posición algo distinta a la que prevalecía en el seno de la sociedad árabe. Sin embargo, y esto hay que subrayarlo con claridad, este hipotético rasgo de la organización social de los bereberes habría de desaparecer también a medida que estas poblaciones pasaron a integrarse en el orden social de los conquistadores. Una de las consecuencias de esta integración, que con toda seguridad se realizó ya en tierras andalusíes, fue que los bereberes pasaran a adoptar los mismos patrones que preponderaban en la organización profundamente patriarcal de la sociedad árabe.

A las peculiaridades en el habla, en el aspecto y, tal vez, en sus estructuras de género, los primeros bereberes en al-Andalus añadían una islamización todavía escasa y superficial. Un indicio de creencias religiosas rápida e insuficientemente asimiladas lo proporcionan diversos movimientos heterodoxos en los que participaron gentes de origen bereber. Dejando a un lado episodios muy puntuales, como el de un bereber que en torno al 815 (200 h.) se sublevó en Morón en nombre de los principios de la secta jāriŷí (que reclamaba, entre otras cosas, la obligación de otorgar la dirección de la comunidad al musulmán más justo), hubo dos grandes movimientos heréticos en al-Andalus protagonizados por gentes de ascendencia norteafricana. Ambos movimientos tuvieron como escenario la zona central del interior de la península, precisamente la que tenía una población bereber más numerosa. El amplio apoyo del que gozaron hace pensar que consiguieron movilizar a unos grupos en los que todavía no estaban bien arraigados los principios de la ortodoxia musulmana definida por los Omeyas.

El primero de estos movimientos tuvo como cabecilla a un tal Šaqyà al-Miknāsī, un maestro oriundo de Laŷdāniyya (la antigua sede episcopal de Egitania) y perteneciente a la tribu bereber de Miknāsa.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

En una fecha en torno al año 768 (151 h.) Šaqyà comenzó a predicar un mensaje confusamente descrito en nuestras fuentes. Este hombre, al parecer, decía ser miembro de la familia del profeta Mahoma debido a que su madre se llamaba Fátima, al igual que la celebérrima hija del Profeta. Muy posiblemente su predicación tendría otros aspectos que se nos escapan, porque consiguió galvanizar a las poblaciones bereberes del centro de la península. El asesinato de gobernadores omeyas y los enfrentamientos victoriosos contra las fuerzas enviadas desde Córdoba por el emir ʿAbd al-Raḥmān I marcaron el desarrollo de esta larga revuelta que sólo acabó con el asesinato de Šaqyà por parte de algunos de sus compañeros alrededor del año 777 (160 h.). Es difícil saber cuáles eran las creencias concretas que predicaba Šaqyà y aunque se ha supuesto un posible origen shií a sus ideas, lo cierto es que los datos de las fuentes son demasiado vagos como para afirmarlo con rotundidad.

Algo más de un siglo después, a finales del siglo IX (III h.), un nuevo movimiento heterodoxo, mucho mejor documentado que el anterior, volvió a sacudir a las poblaciones bereberes del interior de al-Andalus. A su cabeza estaba un miembro de la familia Omeya, un descendiente del emir Hišām I (788-796/172-180 h.) llamado Ibn al-Qiṭṭ, quien se presentó a sí mismo como el *Mahdī* destinado a cumplir las profecías referidas a los últimos días, utilizando para ello prácticas de magia y adivinación. Apoyado por un oscuro personaje llamado Abū ʿAlī al-Sarrāŷ, este Ibn al-Qiṭṭ consiguió movilizar en el año 901 (288 h.) a los bereberes Nafza y Miknāsa que habitaban en los territorios del occidente y centro de la península predicando la Guerra Santa. El objetivo de los ardorosos combatientes era la conquista de la ciudad de Zamora que apenas siete años antes había sido ocupada y fortificada por Alfonso III, y que Ibn al-Qiṭṭ proclamó que vería sus murallas desmoronarse tan pronto como apareciera ante ellas. La expedición, sin embargo, acabó en un completo fracaso. Aparte de la resistencia cristiana, Ibn al-Qiṭṭ tuvo que hacer frente a disensiones dentro de sus propias filas, y muy especialmente a las reticencias que ciertos notables bereberes empezaron a manifestar contra un movimiento que evidentemente acabaría por minar su dominio. Caudillos como Zuʿāl b. Yaʿīš que estaba establecido en el castillo de Umm Ŷaʿfar (Mojáfar) comenzaron a distanciarse de Ibn al-Qiṭṭ y contribuyeron así decisivamente a que su cabeza acabara colgada de los muros de Za-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mora, con lo que el movimiento se frustró con la misma celeridad con que se había gestado.[105]

Estos movimientos heterodoxos ponen de relieve que la asimilación de los preceptos de la doctrina musulmana por parte de las poblaciones bereberes fue un proceso lento, desarrollado también en territorio andalusí y en el que las expectativas salvacionales que despertaba el mensaje de la religión musulmana favorecieron la aparición de personajes carismáticos capaces de aglutinar a gran número de seguidores. En este sentido, los movimientos heréticos que se documentan entre los bereberes andalusíes guardan ciertas semejanzas con los que se produjeron en el norte de África con la única, pero al tiempo significativa, diferencia de que estos últimos fueron siempre mucho más numerosos y duraderos: en vano se encontrará en al-Andalus la persistencia y el éxito que acompañaron a las predicaciones de los misioneros jāriŷíes o shiíes al otro lado del estrecho, lo que es también un indicio de que la islamización de estos grupos en la península fue mucho más homogénea que en el Magreb.

Es por ello importante tener muy en cuenta que, lejos de la homogeneidad que el apelativo «bereber» impone sobre el amplio conjunto de poblaciones que habitaban tanto en el norte de África como en al-Andalus, existía una gran variedad de situaciones dentro de estos grupos que hace difícil asimilarlos bajo una pauta común. A pesar de que, por ejemplo, en la Córdoba califal algunas importantes familias de funcionarios eran de origen bereber, el cronista al-Rāzī señalaba que desde la gran rebelión de año 741 (122 h.) había surgido un profundo odio entre los árabes y los bereberes del interior (*barbar al-wasṭ*), transmitida de padres a hijos y que, en opinión del cronista, habría de llegar hasta el día del Juicio. Ibn Ḥazm abundaba en la idea al señalar que los bereberes incrédulos no eran mucho peores que aquellos que se habían convertido al islam: gentes infieles por naturaleza. Se trataba de un juicio muy injusto sobre todo si se tiene en cuenta que en la época en la que escribía este autor eran incontables los ulemas y alfaquíes de origen bereber que habían destacado como píos y respetados musulmanes.[106] Sin embargo, es preciso insistir en que los autores árabes medievales no tenían en mente las categorías raciales de la antropología decimonónica. El propio Ibn Ḥazm sabía perfectamente, por ejemplo, que el célebre sabio y alfaquí Munḏir b. Saʿīd al-Balluṭī (m. 966/355 h.) era de origen bereber —de hecho, así lo hizo constar

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

en su *Ŷamhara*—, y ello no le impedía calificarlo como «el mejor predicador de su época, el más sabio en toda rama del saber, el de mayor piedad y, además, el hombre más chistoso y chocarrero», una opinión que se compadece muy mal con su duro juicio sobre el pueblo al que pertenecía este destacado jurista.[107] Por mucho que un determinado ulema tuviera unos orígenes bereberes, a todos los efectos era ya considerado un elemento perfectamente integrado en una sociedad que se definía como musulmana. Su origen sólo se consignaba —cuando así se hacía— a efectos de adjudicarle un lugar en la articulación genealógica del orden social y no era precisamente en gente como Munḏir en la que pensaba un autor como Ibn Ṣāʿid (m. 1070/462 h.) cuando señalaba que los bereberes, al igual que los gallegos, «son unos pueblos a los que Dios ha distinguido particularmente con la turbulencia y la ignorancia, a los que en su totalidad ha marcado con la hostilidad y la violencia».[108] Un juicio tan duro procede de un autor que estaba al servicio del rey de la taifa toledana, Yaḥyà b. Ismāʿīl b. Ḏī l-Nūn, al que consideraba como el más grande de los reyes de al-Andalus, a pesar de que era algo conocido por todo el mundo que esta dinastía tenía unos lejanos orígenes norteafricanos.

La instalación de los bereberes en al-Andalus inició, por lo tanto, un proceso de ritmos desiguales, en virtud del cual estos pueblos perdieron los rasgos que inicialmente les distinguían en favor de una arabización creciente, de una islamización con unos perfiles cada vez más ortodoxos y, en fin, de una asimilación social adaptada a las complejas circunstancias de la sociedad andalusí. En la época del final del califato de Córdoba ya no puede hablarse de una supuesta «excepcionalidad bereber» y mucho menos de unos alineamientos étnicos en la articulación de la sociedad. La historia de las poblaciones norteafricanas en al-Andalus es la historia de un cambio social, de un progresivo abandono de las estructuras tribales, con las que se incorporaron a los ejércitos árabes en su calidad de auxiliares, en favor de unas formas de organización más acordes con las que inspiraba la sociedad árabe y el orden islámico.

Los diferentes ritmos que adoptó este cambio son patentes incluso en el seno de un mismo grupo. Una de las grandes tribus bereberes que se asentó en al-Andalus fue la de los Nafza. Linajes aislados de este origen, como los ya citados Banū l-Jalīʿ aparecen en zonas del interior de Andalucía, así como en Levante. La mayor parte de esta tribu, sin

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

embargo, se asentó entre los valles del Guadalquivir y el Tajo, en la zona noroccidental de al-Andalus. Estos Nafza debieron de ser gentes particularmente levantiscas. El primer emir omeya, ʿAbd al-Raḥmān I, dirigió contra ellos una expedición en el año 786-787 (170 h.) que humilló su poder y aniquiló a gran número de ellos. Ciento cincuenta años más tarde, en 937 (325 h.), su tataranieto ʿAbd al-Raḥmān III tuvo que enviar también a uno de sus caídes contra los bereberes Nafza que se habían rebelado en zonas aledañas a Talavera.[109] En ambos casos, y pese a la gran diferencia de años transcurridos, los textos oficiales omeyas no dan ninguna precisión sobre quiénes eran los jefes de estos Nafza o por qué habían decidido rebelarse. Sólo hablan de ellos de una manera genérica —los Nafza—, dando así a entender que se trataba de gentes percibidas como un grupo indiferenciado, que debía de tener suficiente cohesión interna como para actuar y ser identificados de manera conjunta. Aunque no sepamos muy bien cómo se organizaban internamente, darles el apelativo de «tribu» no parece que sea descabellado.

No obstante, el mismo año en que ʿAbd al-Raḥmān III mandó una expedición contra estos Nafza, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Zaŷŷālī fue nombrado visir. Ambos hechos no tendrían nada que ver entre sí, si no fuera porque este personaje también tenía un origen bereber, concretamente adscrito a la tribu de Nafza. No se trataba de su primer nombramiento, dado que en años anteriores había estado encargado de la tesorería y de la administración del alarde del ejército. Su familia, además, era bien conocida en los círculos palatinos cordobeses. Su padre había sido secretario y visir del emir ʿAbd Allāh, y por lo menos desde mediados del siglo IX (III h.) los Banū l-Zaŷŷālī eran conocidos por sus grandes dotes como secretarios, capaces de manejar como nadie los entresijos de la redacción de cartas y documentos en árabe.[110]

¿Tenían algo que ver estos Banū l-Zaŷŷālī, de lejanos orígenes Nafza, con sus paisanos establecidos en los territorios de la frontera que se rebelaban frecuentemente contra los emires y que incluso tomaron parte en el movimiento protagonizado por Ibn al-Qiṭṭ? Probablemente lo más mínimo. En un caso se trataba de un linaje plenamente integrado y reconocido dentro de las estructuras de la autoridad omeya cordobesa, mientras que en el otro se trataba de un grupo tribal asentado en una zona mal definida de los territorios del noroeste y al

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

que los autores omeyas sólo identificaban de una manera muy vaga. Sólo su contumacia en la revuelta les hacía reconocibles como elementos levantiscos contra la autoridad de los emires. En ambos casos se trataba de bereberes Nafza, pero sus lejanos orígenes comunes no entrañaban que sus modos de vida y sus afinidades sociales y políticas tuvieran ya nada que ver entre sí.

Los jalones que marcan el cambio social que afectó a los bereberes después de su instalación en al-Andalus no pueden ser bien documentados en sus distintas fases, sino tan sólo en sus efectos. En parte, esto se debe a que nuestras fuentes no son tratados de antropología social, y en parte a que es muy poco lo que sabemos sobre los grupos bereberes en el momento en que se instalan en al-Andalus a comienzos del siglo VIII (I h.). Las narraciones históricas sobre este período se suelen referir a ellos de manera muy genérica, resaltando así su especifidad con respecto a los conquistadores árabes que suelen ser claramente identificados. De hecho, son muy pocos los bereberes a los que conocemos por su «nombre y apellidos» en los primeros años de dominio árabe —Ṭāriq b. Ziyād o Munuza serían excepciones a esta regla—, y el carácter indiferenciado que estas poblaciones tenían a ojos de los autores árabes o del redactor de la *Crónica de 754* se demuestra en el hecho de que ni siquiera conocemos quiénes fueron los cabecillas de la gran rebelión de 741 (122 h.). El llamativo contraste entre el torrente de jefes militares árabes que citan las fuentes y la escasez de personajes norteafricanos documentables para estos años se debe a que entre muchas poblaciones bereberes no existían aún unas jefaturas bien definidas y a que los grupos tribales articulaban, en efecto, a buena parte de las tropas norteafricanas que habían pasado a al-Andalus. Los nombres de estos grupos tribales son citados por las crónicas y fuentes geográficas árabes: Miknāsa, Maṣmūda, Zanāta, Hawwāra, Nafza, etc., y en muchos casos pasaron a designar también lugares de la península Ibérica, tal y como puede verse en el cuadro 4.1.

Todos los nombres que aparecen en dicho cuadro corresponden a grandes grupos tribales bereberes y es lógico pensar que si los autores árabes conocían tal lugar o tal territorio con el nombre de un grupo bereber importante, ello se debió a que allí se habían asentado gentes que se reconocían por su adscripción a esa tribu. Una peculiaridad de estos topónimos genuinamente «tribales» es que a veces se refieren a distri-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tos o territorios, es decir, a zonas enteras donde se establecieron gentes adscritas a estas tribus bereberes.

Tal es el caso de tres topónimos existentes entre los ríos Guadiana y Tajo y que tienen clara raigambre tribal: Miknāsa, Hawwāra y Nafza. Citados en algunos textos geográficos y sólo de forma muy esporádica en los de carácter cronístico, estos nombres se corresponden con tres conocidas tribus bereberes, instaladas en al-Andalus en un número considerable. No es fácil saber, sin embargo, a qué se refieren exactamente los autores de estos textos cuando los mencionan. En ocasiones, parece que están designando a la propia tribu, como ocurre en la ya citada noticia que nos dice que en el año 786-787 (170 h.) ʿAbd al-Raḥmān I sometió a los bereberes Nafza que se habían sublevado. Otras veces el nombre tribal está denominando un territorio, como ocurre en el relato de una expedición cristiana que en el año 915 (303 h.) llegó hasta el Guadiana a la altura de Medellín tratando de internarse en el *bilād Miknāsat al-Aṣnām*; en cambio, en otros casos el topónimo es muy ambiguo, como cuando se nos dice que un determinado gobernador fue nombrado para Mérida incluyendo también en su circunscripción «Miknāsa, Hawwāra y Nafza».[11] No faltan, en fin, menciones que identifican estos apelativos tribales con enclaves concretos y así Nafza aparece como una ciudad (*madīna*) en el relato del movimiento de Ibn al-Qiṭṭ. Esta ambigüedad entre nombres de tribus y topónimos, que lo mismo designan territorios que enclaves concretos, es lo que podría esperarse de un poblamiento de carácter tribal.

Otro indicio de que los bereberes llegaron articulados en grupos tribales puede verse en la geografía de los asentamientos de algunos de estos grupos (véase el mapa 4.1). Así, por ejemplo, los linajes que se atribuían un origen Maṣmūda procedían de tres zonas: la primera, en el eje entre Madrid, Guadalajara y el valle alto del Ebro; la segunda en los territorios del occidente entre el Guadiana y el Tajo, y la tercera en algunos lugares dispersos del centro y occidente de Andalucía. Nafza, por su parte, es otro grupo que aparece relativamente bien documentado gracias a las referencias sobre los linajes de este origen que aparecen en épocas posteriores. De nuevo en este caso es posible distinguir tres zonas principales de origen: las cabeceras altas del Júcar y el Tajo, el centro y occidente de Andalucía y, finalmente, una serie de lugares dispersos en el centro de la península con el lugar de Nafza, junto al Tajo, como emplazamiento principal. El hecho de que sea posible encontrar

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Topónimo	*Tribu bereber*	*Localización*
Nafza	Nafza	A cuatro jornadas de Zamora, probablemente se corresponda con el despoblado de Vascos (Puente del Arzobispo)
Ṣaddīna	Ṣaddīna	En Sidonia; sin identificación precisa.
Al-Ṣanhāŷiyyūn	Ṣanhāŷa	Cehegín
Zanāta (iqlīm)	Zanāta	Mencionado como uno de los territorios dependientes de Valencia; sin identificación precisa.
Zanāta (ḥiṣn)	Zanāta	Castillo de la zona de Huesca; sin identificación precisa.
Ŷuz' Maṣmūda	Maṣmūda	Mencionado como uno de los territorios dependientes de Valencia; sin identificación precisa.
Ŷabal al-Barānis	Baīanis: confederación bereber	Sierra de Almadén

FUENTE: Para la elaboración de este cuadro se han tomado en cuenta los datos recogidos por H. de Felipe, *Identidad y onomástica de los bereberes de al-Andalus*, pp. 285, 286, 291, 296, 298, 301, 302, 306, 310, 316, 317, 319, 329, 330, 332 y 353, a las que se remite para las referencias y discusión de las localizaciones. Siguiendo el juicioso criterio de esta autora, se han recogido únicamente las menciones que aparecen en fuentes escritas, descartándose por tanto las propuestas toponímicas de etimología siempre más dudosa. Asimismo, se han descartado algunas menciones que sólo aparecen en la obra del oriental Yāqūt por tratarse de un compendio tardío confeccionado por un autor que nunca visitó al-Andalus. Tampoco se han tenido en cuenta topónimos como por ejemplo Sahlat Banī Razīn por entender que éstos no se corresponden con tribus, sino con linajes.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

CUADRO 4.1. TOPÓNIMOS QUE SE CORRESPONDEN CON NOMBRES DE TRIBUS BEREBERES

Topónimo	*Tribu bereber*	*Localización*
ʿAqabat ai-Hawwariyyīn	Hawwāra	Entre Cuenca y Teruel, tal vez en el término de La Cierva
ʿAqabat Malīla	Malīla	Al sur de Zaragoza, tal vez Velilla del Ebro
Hawwāra	Hawwāra	En el occidente de al-Andalus, entre el Guadiana y el Tajo; sin identificación precisa
Ḥiṣn ai-Hawwāriyyān	Hawwāra	¿Medellín?
Kuzna	*fajḍ* (facción) de Nafza	En algún lugar cercano a Pozoblanco (Córdoba); sin identificación precisa.
Lamāya		En algún lugar de los distritos de Tākurunnā; sin identificación precisa.
Al-Magiliyyūn	Magīla	Maguelín, Cuevas de San Marcos (Málaga)
Miknāsa	Miknāsa	En el occidente de al-Andalus, entre el Guadiana y el Tajo: tal vez entre Villanueva de la Serena y Puebla de Alcocer.
Miṣṭāsa (iqlīm)	Miṣṭāsa	Junto al río Tajo, cerca de Badajoz; sin identificación precisa.
Miṣṭāsa (ḥiṣn)	Miṣṭāsa	En los distritos de Oreto. ¿Mestanza?

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

MAPA 4.1. LINAJES DE ORIGEN BEREBER

1. Alanje: Taŷīt Māsmūda; 2. Alcacer do Sal: Banū Adānis b. 'Awsaŷa; 3. Algeciras: Banū Abī 'Īsà. Māsmūda, Nāŷib b. Yīfīt. Māsmūda; 4. Ateca: Banū Maḍà. Māsmūda; 5. Baena: Banū Sufyān b. 'Abd Rabbi-hi. Māsmūda; 6. Coimbra: Banū Adānis b. 'Awsaŷa. Māsmūda; 7. Coria: Tayit. Māsmūda; 8. Deza: Banū Maḍà. Māsmūda; 9. Guadalajara: Banū l-Faraŷ. Māsmūda; 10. Idanha a Velha: Taŷit. Māsmūda; 11. Lisboa: Banū Adānis b. 'Awsaŷa. Māsmūda; 12. Madrid: Banū Sālim. Māsmūda; 13. Medinaceli: Banū Salim. Māsmūda; 14. Mérida: 'Abd al-Yabbar. Māsmūda. Banū Wansus. Māsmūda; 15. Oporto: Banū Adānis b. 'Awsaŷa. Māsmūda; 16. Osuna: Ḥubayb b. Wāqif. Māsmūda; 17. Pozuel de Ariza: Banū Maḍà. Māsmūda; 18. Tarazona: Banūl-Faray. Māsmūda; 19. Villarroya de la Sierra: Banū Maḍà. Māsmūda; 20. Cañete la Real: Banū l-Jalī. Nafza; 21. Elvira: Banū Abī Zamanin. Nafza; 22. Játiva: Banū 'Amira. Nafza, Banū Milhān. Nafza; 23. Mojáfar: Banū Waraŷūl. Nafza; 24. Llano de los Pedroches: Nafza; 25. Purchena: Banū Milḥān. Nafza; 26. Santaver: Banū Nu'mān. Nafza; 27. Takurunna: Banū l-Jalī. Nafza. Banū l-Zaŷŷali. Nafza; 28. Teruel: Banū Gazlūn. Nafza; 29. Villel: Banū Gazlūn. Nafza.

FUENTE: Mapa elaborado a partir de los datos de Helena de Felipe, *Identidad y onomástica de los bereberes de al-Andalus*.

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

esta homogeneidad en la distribución territorial de estos linajes invita a pensar que los grandes grupos tribales de los que eran originarios se habían establecido de forma compacta en esas zonas.

Es difícil saber cómo actuaban, se organizaban y vivían estos grupos. La presencia de abundantes líderes tribales aparece en un relato que describe una campaña en 876 (262 h.) del caíd omeya Hāšim b. ʿAbd al-ʿAzīz contra los territorios de la actual Extremadura, al noroeste de Córdoba. Un grupo de Maṣmūda se refugió entonces en el castillo (*ḥiṣn*) de Samb y ofrecieron parlamentar con Hāšim para ofrecer su sometimiento, enviándole a treinta jefes (*šuyūj*) a los que posiblemente haya que identificar con caudillos tribales.[112] En otros casos los bereberes de esta zona aparecen como guerreros que practicaban continuas depredaciones. A comienzos del siglo x (IV h.) las gentes de Miknāsat al-Aṣnām eran caballeros y jinetes «con los que atacaban a sus vecinos». Su centro de operaciones era la alquería de Cazorla «nido de salteadores de caminos y refugio de criminales». A su frente se encontraba un jefe (*šayj*) llamado Ibn al-Faraỹ, enfrentado contra los señores de la vecina ciudad de Badajoz.[113] Multitud de líderes, grupos escasamente sometidos a la autoridad omeya y depredadores de territorios vecinos conforman un típico panorama de zonas marginales y dominadas por tribus poco integradas en el aparato político de los Omeyas.

En algunas zonas y en el seno de determinadas tribus comenzaron a surgir linajes que trascendieron el marco tribal y llegaron a instaurar un dominio territorial cada vez más acusado. Ejemplos como los Banū l-Jalī̆ o los Banū Ilyās, linajes que se articulan en torno a la descendencia de un personaje epónimo —posiblemente el primero que se establece en al-Andalus—, pueden considerarse como ejemplos tempranos de este proceso. En otros casos el proceso se realizó con ritmos diferentes. Curiosamente, las dos revueltas que más arriba mencionábamos como motivadas por movimientos heterodoxos estuvieron estrechamente ligadas a la aparición de algunas de estas jefaturas.

En la rebelión de Šaqyà al-Miknāsī participó, en efecto, un individuo llamado Hilāl b. Abziya al-Madyūnī, quien era jefe de los bereberes del oriente de al-Andalus (*raʾs al-barbar fī šarq al-Andalus*). Este Hilāl se puso en contacto con el emir ʿAbd al-Raḥmān I para ayudarle a acabar con Šaqyà. Su hijo, Dāwūd b. Hilāl, fue uno de los asesinos del rebelde y como recompensa ʿAbd al-Raḥmān I confirmó a Hilāl en

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sus posesiones y en la jefatura de su grupo (*qawm*). Sobre Hilāl no sabemos mucho más, excepto que tiempo después se sublevó contra el emir obligando a éste a encerrarle en prisión. Su puesto fue entonces ocupado por un pariente suyo llamado Ṯābit b. ʿAmīr al-Madyūnī. No sabemos casi nada sobre este hombre, excepto que fue asesinado en fecha indeterminada por la familia rival de los Banū ʿAzzūn, tal vez en el curso de unas oscuras luchas que enfrentaron a los bereberes de Valencia con los de Santaver a mediados del siglo IX (III h.).

Ṯābit era tío materno de una familia conocida como los Banū Zannūn, que habría de dar mucho que hablar en el futuro. Bereber de la tribu de Hawwāra establecido en Santaver, Zannūn era el quinto descendiente de un miembro del ejército conquistador. Una cosa interesante que hizo este Zannūn fue cambiarse el nombre y arabizarlo convirtiéndolo en Ḏī l-Nūn; la otra fue tener un hijo llamado Sulaymān que era jefe de su grupo (*zaʿīm qawmi-hi*) y que supo entender que la única forma de consolidar su autoridad en una región tan compleja como Santaver, era establecer una alianza con el emir omeya Muḥammad. Éste, en efecto, le concedió un diploma sobre su territorio (*asṷalu lahu ʿalà nāhiyati-hi*), de tal manera que Sulaymān permaneció leal hasta su muerte ocurrida en el año 887-888 (274 h.) Sus descendientes, los Banū Ḏī l-Nūn se convirtieron así en señores de unos territorios erizados de castillos y fortalezas, a los que estaba prohibida la entrada de sus enemigos, y cuyos súbditos estaban sometidos a la opresión violenta de este linaje. En época califal este linaje se sometió con reticencias a la autoridad omeya, pero consiguió sobrevivirla alumbrando un reino de taifas que acabó por apoderarse de Toledo, donde gobernaron esta ciudad hasta su toma por los cristianos en 1085.[114]

El surgimiento de un linaje aristocrático a partir de un medio tribal es algo que también se documenta en el caso de la desastrosa expedición de Ibn al-Qiṭṭ contra Zamora. Veíamos antes que esta campaña fracasó en parte por las intrigas de ciertos jefes tribales. Uno de ellos era Zuʿāl b. Yaʿīš, quien temió verse suplantado por este carismático personaje en la jefatura que ejercía (*riyāsa*) sobre su grupo (*qawm*). Razones para ello no le faltaban. Su abuelo, llamado Furānik, había habitado en Córdoba donde incluso una mezquita habría llevado su nombre, lo que nos habla de un individuo ya islamizado y, posiblemente, asimilado en la sociedad árabe. En torno al año 880 este Furānik fue llamado por las gentes de su *qawm*, quienes le pusieron al fren-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

te del castillo de Umm Ŷa'far (Mojáfar, Badajoz). Tras un gobierno de nueve años, Furānik fue sucedido por su primo 'Īsà b. Qūṭī, que ejerció la jefatura sobre la misma fortaleza durante doce años. Zu'āl b. Ya'īš le había sucedido después y no es de extrañar que no viera con buenos ojos la aventura de un Ibn al-Qiṭṭ que ponía en evidencia un dominio que su familia se había esforzado tanto en mantener. De hecho, a la muerte de Zu'āl (en torno al año 923) le sucedió en el mando su primo 'Abd Allāh b. 'Īsà b. Qūṭī, hijo del propio antecesor de Zu'āl, con lo que volvemos a encontrarnos con un caso en el que la autoridad de un jefe bereber no se transmite todavía de padre a hijo, sino dentro de una familia amplia, como veíamos que ocurría en el caso de los bereberes de Santaver. Este 'Abd Allāh b. 'Īsà acabó siendo reducido al cabo de cinco años por los ejércitos de 'Abd al-Raḥmān III en 928-929 (316 h.).[115]

Casos como éstos no son aislados. Sobre los Banū Adānis, maṣmūdíes que ocuparon el Qaṣr Abī Dānis (Alcacer do Sal) hasta su destitución por las tropas califales en 941-942 (330 h.), no tenemos ninguna noticia hasta el último cuarto del siglo IX, en que aparece el que iba a ser epónimo del linaje. Los zanāta Banū l-Layṭ debieron estar instalados en Setefilla (Sevilla) desde época muy temprana, pero es sólo a finales del siglo IX cuando empiezan a jugar un papel significativo en las revueltas del período y cuando dos de sus miembros, Yaḥyà y Muḥammad b. 'Abd Allāh fortificaron ese lugar.[116] Más tarde sus descendientes se integraron en la administración omeya y pasaron a residir en Córdoba. Algo más tardío es el caso de los Banū Razīn, los Banū Gazlūn y otros linajes de la zona fronteriza extendida al sur del valle del Ebro, de los que no tenemos noticia hasta época califal, cuando se nos presentan como detentadores de castillos y territorios cuya posesión buscan afanosamente les sea confirmada por el califa de turno. Algunos de estos linajes, como fue el caso de los Banū Razīn, establecidos en el actual Albarracín, también sobrevivieron al califato y dieron origen a reinos de taifas en los que los lejanos orígenes tribales de estas gentes eran ya un mero recuerdo.

La formación de estos linajes plenamente consolidados en sus territorios y en los que la autoridad se hereda ya de una forma más o menos sistemática, señala el final de este proceso de cambio social que afectó a los bereberes establecidos en al-Andalus. Son muchos los indicios que nos hablan de su cohesión inicial en el momento de la conquista, reflejada por una toponimia de indudable origen tribal. Aunque

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

persisten muchas dudas sobre estos grupos —¿llegaron acompañados de familias enteras?, ¿fueron también guerreros dotados de un fuerte sentido de su propia identidad?, ¿cuáles fueron sus tratos con los indígenas?, etc.—, no cabe duda de que mantuvieron una notable cohesión que incluso entre algunos de ellos se manifestó hasta épocas relativamente tardías: el cabecilla Ibn al-Faraŷ de la tribu de Miknāsa había convertido el territorio de Miknāsat al-Aṣnām en morada de salteadores de caminos y podía movilizar a infantes y guerreros que se sabían distintos de las poblaciones vecinas a las que atacaban. Sin embargo, y desde épocas muy tempranas, se aprecia un resquebrajamiento de estos vínculos tribales en favor de la aparición de linajes dominantes. El proceso cuenta con precedentes en pleno siglo VIII (II h.) pero será especialmente notorio a partir del siglo IX (III h.). Es en ese momento cuando surgen familias como los Banū Ḏī l-Nūn, los Banū Adānis o los Banū l-Layṯ que unen una fuerte conciencia de su propio linaje con unos dominios territoriales bien definidos. El ritmo de este proceso no fue el mismo en todas las zonas —los territorios noroccidentales y del Levante parecen haber sido más lentos que los del centro—, pero marca la definitiva integración de estos bereberes en la sociedad andalusí.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Segunda parte

LOS EMIRES

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Capítulo 5
LA DINASTÍA

Los relatos históricos —y, por desgracia, la historia de al-Andalus está repleta de relatos— tienden a revestir de cierta naturalidad lo que en realidad son sucesos extraordinarios. La asombrosa peripecia que protagonizó el primer emir omeya de al-Andalus, ʿAbd al-Raḥmān I, es buena prueba de ello. Fugitivo en Oriente tras la liquidación de su familia a manos de los ʿAbbāsíes, y perseguido en el norte de África por gobernadores deseosos de borrar cualquier sombra de complicidad con la proscrita dinastía, este nieto del califa Hišām llegó a al-Andalus con dos servidores y apenas veinticinco años de edad. Sin embargo, cuando desembarcó en la costa de Almuñécar en 755 (138 h.) un ejército se encontraba ya en pie y dispuesto a darle su apoyo. Al frente de ese ejército, formado por jefes y soldados a los que el joven pretendiente no había visto en su vida, consiguió derrotar al entonces gobernador Yūsuf al-Fihrī, hacerse proclamar emir en Córdoba y acabar una por una con las sucesivas rebeliones que se alzaron contra él. Se mire por donde se mire, la solitaria aventura de este personaje constituye una portentosa hazaña.

Desprovisto de los prolijos detalles con los que se adorna este relato, lo que en él se nos dice en esencia es que un omeya procedente de Oriente pudo hacer valer su genealogía, ponerse en contacto con clientes (*mawālī*) de su familia asentados en al-Andalus y obtener de ellos el amparo que buscaba para combatir al gobernador Yūsuf al-Fihrī. Dicho de otra forma, en la sociedad en la que intentaba medrar el futuro ʿAbd al-Raḥmān I, los vínculos de clientela (*walāʾ*) tenían tanta importancia que había gentes dispuestas a morir por un desconocido que,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sin embargo, pertenecía a la familia con la que habían anudado tales vínculos. Estas gentes fueron el núcleo de la facción que articuló las pretensiones omeyas y que a la postre derrotó a todos sus rivales. Este capítulo está encaminado a explicar cómo esa facción logró engendrar la formación política que conocemos como emirato omeya.

Los hijos de los califas

ʿAbd al-Raḥmān I era nieto del califa de Damasco, Hišām, una circunstancia que tanto él como sus descendientes gustaban recordar. Convertido en emir de al-Andalus, dejó una semilla muy prolífica en este territorio. Desde su llegada y hasta el fin de su dinastía podemos documentar con nombres y apellidos a más de cuatrocientos descendientes suyos en línea masculina directa. En realidad debieron de ser muchos más: sólo de su bisnieto y homónimo, el emir ʿAbd al-Raḥmān II, las fuentes señalan con admiración la extraordinaria, aunque algo redonda, cifra de cien hijos. Además, nuestros datos están lejos de ser exhaustivos, desconocemos la descendencia femenina de algunos emires, y no sabemos si las princesas omeyas casaron únicamente con miembros de su propia familia —como desde luego debió de ocurrir en muchas ocasiones— o tal vez fueron dadas en matrimonio a otros.[1]

Los más de cuatrocientos descendientes que tuvo ʿAbd al-Raḥmān I en al-Andalus demuestran el gran potencial demográfico que la poligamia y el concubinato otorgaban a un linaje árabe dominante. También ponen de relieve el éxito que coronó uno de los primeros objetivos que se propuso el emir a su llegada: crear una dinastía apoyada en una extensa familia. Para ello no sólo recurrió a sus dotes reproductivas —tuvo al menos veinte hijos, de los que once eran varones—, sino que también se esforzó por hacer venir desde Oriente a otros miembros de su familia, empezando por su propia hermana —quien, curiosamente, declinó cortésmente la propuesta— y siguiendo por ciertos parientes algo más lejanos pero también pertenecientes a la rama de los Omeyas marwāníes.[2] Con razón ʿAbd al-Raḥmān I pudo vanagloriarse en un poema que se le atribuye de haber conquistado un reino, haber organizado un ejército hasta entonces aniquilado, haber poblado ciudades desiertas, y haber llamado a toda su gente (*ahl*) a un lugar «donde pudo venir como a su propia casa».[3]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

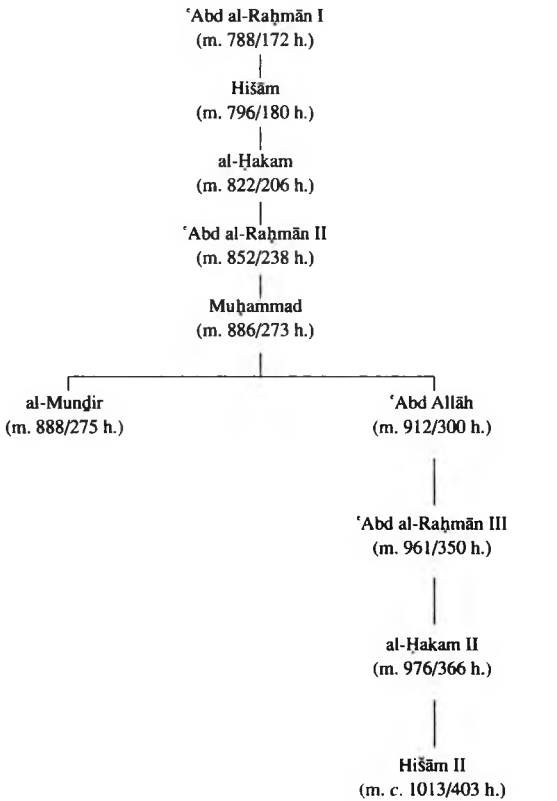
Ciertamente, al-Andalus se convirtió en la casa del linaje de los Omeyas destronados en Oriente, aunque no todos ocupaban las mismas habitaciones. Una estricta jerarquía interna en su seno aseguraba que las principales estancias quedaran reservadas para el emir gobernante y sus hijos, mientras que el resto de los miembros de la familia, entre los que se contaban hermanos, tíos, primos y demás parientes, eran huéspedes en ocasiones engorrosos y en el mejor de los casos satisfechos con el lugar secundario que el árbol genealógico les había asignado.

El lugar central de la *casa de los Omeyas* en al-Andalus lo ocupaban los emires. Desde la instauración de ʿAbd al-Raḥmān I en 756 (138 h.) hasta el inicio de las luchas que llevaron al fin de la dinastía en época del califa Hišām II ya entrado el siglo XI (V h.), fueron diez los soberanos que accedieron al trono. Todos ellos lo heredaron de sus padres, salvo dos excepciones: la del emir ʿAbd Allāh, que en 888 (275 h.) sucedió a su hermano al-Munḏir al que es posible que también asesinara, y la de ʿAbd al-Raḥmān III, quien en 912 (300 h.) sucedió a su abuelo, el ya mencionado ʿAbd Allāh, en circunstancias algo confusas (véase el cuadro 5.1).

En un territorio en el que desde el fin del Imperio romano no se había conocido un principio dinástico duradero debido a la inestabilidad de la corona visigoda, los Omeyas consiguieron con pasmosa facilidad consolidar el carácter hereditario de su autoridad. Esta facilidad llama aún más la atención si se tiene en cuenta lo prolíficos que, por lo general, fueron los emires omeyas; cada uno de ellos dejó tras de sí a un gran número de posibles candidatos a sucederle o, lo que es lo mismo, de potenciales rivales en querellas dinásticas. Pese a que, como se verá más adelante, tales disputas siempre existieron, sorprende mucho que tuvieran tanto éxito en asegurar la continuidad de su dinastía durante tanto tiempo —más de doscientos cincuenta años— sin recurrir casi nunca a repartos territoriales entre sus miembros, tal y como hicieron otras dinastías contemporáneas para evitar luchas internas. Si hay un ejemplo de estabilidad dinástica en el Occidente de los siglos altomedievales, ése es sin duda alguna el de los Omeyas andalusíes. Esta férrea organización interna del linaje nos aleja de la idea de una familia extensa compuesta por un conjunto de consanguíneos igualitarios, prestos a enzarzarse entre sí con el apoyo de bandos formados por primos, tíos y demás parientes. Más que cualquier otra cosa, los Omeyas

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

CUADRO 5.1. LAS SUCESIONES DURANTE LA ÉPOCA OMEYA



Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

fueron y se comportaron como una dinastía soberana en la que el poder siempre se transmitía por línea directa y en la que, por lo general, cada uno de sus miembros conocía muy bien el lugar que la jerarquía interna del linaje les había adjudicado.

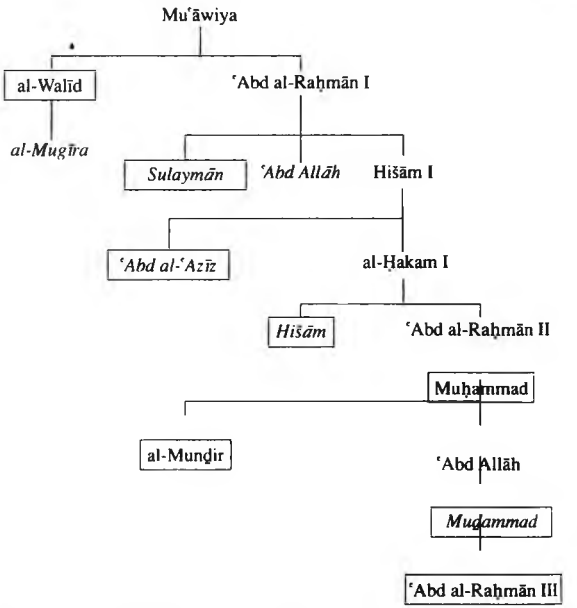
La propia sucesión de los emires demuestra esta fuerte jerarquización dinástica de la familia. Las fuentes no son muy explícitas sobre la forma en que se decidía cada sucesión. De una historiografía oficial como es la que conforma nuestras crónicas sólo cabe esperar un énfasis en la continuidad dinástica y, como mucho, unas breves y tersas menciones a conjuras familiares, siempre descubiertas a tiempo, que no afectaron a dicha continuidad. Sin embargo, el éxito que acompañó a los Omeyas en mantener su dinastía mueve a pensar que existieron mecanismos sucesorios que permitieron poner un cierto orden entre la abundantísima prole que dejó cada uno de sus gobernantes.

¿Cuáles fueron tales mecanismos? Hay que descartar, desde luego, cualquier principio que no fuera la filiación paterna de los candidatos a acceder al trono. En una sociedad profundamente patriarcal como era la árabe, la ascendencia materna de cada uno de los príncipes omeyas era irrelevante, algo que reflejan muy bien las fuentes que, a lo sumo, llegan a consignar el nombre de las madres de los emires, sin que su ascendencia y origen sean aspectos que, por lo general, les preocupen demasiado. Aunque es seguro que cuando tuvieron oportunidad de hacerlo, las esposas y concubinas trataron de influir en los pleitos dinásticos en favor de sus propios hijos, en los casos en que sabemos que la filiación materna era especialmente noble ello no tuvo consecuencia alguna a efectos sucesorios.[4]

En cambio, el ser el hijo mayor del emir de turno sí que fue un criterio sucesorio muy tenido en cuenta y, desde luego, mucho más importante de lo que dan a entender los secos datos de nuestras fuentes. Afirmar esto puede parecer contradictorio con lo que sabemos sobre algunas sucesiones de los Omeyas, en las que fueron varios los segundones que heredaron el trono de sus padres. Esta circunstancia, unida al hecho de que los cronistas suelen pasar de puntillas sobre este asunto, invitarían a pensar más bien que la sucesión era fruto de una designación personal del emir de turno, en la que influirían factores tan aleatorios como sus preferencias personales, las presiones de su entorno más inmediato o, en fin, las propias cualidades del candidato elegido. Sin embargo, hay datos que llevan a pensar que la cuestión de la

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

CUADRO 5.2. DISPUTAS DINÁSTICAS ENTRE LOS OMEYAS



NOTA: En recuadro los primogénitos o hermanos mayores; en cursiva los rebeldes.

primogenitura en la descendencia de los emires tuvo una importancia mucho mayor de lo que en principio cabe suponer y que, además, el peso de este criterio sucesorio fue acentuándose con el paso del tiempo. Un análisis de los pleitos dinásticos que se desataron a lo largo de la historia de la dinastía (véase el cuadro 5.2) muestra que esta interpretación es correcta.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La cuestión, en efecto, se planteó ya en tiempos del fundador de la dinastía, ʿAbd al-Raḥmān I. Aunque las fuentes hablen de la completa masacre de los miembros de su familia por parte de los ʿAbbāsíes, al menos un hermano suyo también había sobrevivido al derrocamiento de la dinastía en Oriente. Este hermano, llamado al-Walīd, era mayor que ʿAbd al-Raḥmān y a lo que parece también se había establecido en al-Andalus. En torno al año 783 (166 o 168 h.) un hijo de este al-Walīd tramó una conspiración contra su tío, el emir. Pese a contar con ciertos apoyos fue descubierta a tiempo y el conspirador pagó con su vida el intento, mientras que su padre y el resto de su familia fueron desterrados de al-Andalus.[5] A la vista de lo que ocurrió más adelante, hay que pensar que este conspirador intentó reclamar unos derechos basados en la circunstancia de que su padre era el hermano mayor del fundador de la dinastía.

Al morir el emir ʿAbd al-Raḥmān I en 788 (172 h.) fue sucedido por su hijo Hišām. Sin embargo, su hermano mayor, llamado Sulaymān, que había nacido en Siria y llegado a al-Andalus después de que su padre se hiciera con el poder, se negó a aceptarle, tal vez porque el acceso al trono de su hermano había sido irregular. Como era gobernador de Toledo, Sulaymān se hizo jurar por la gente de esta ciudad y se dispuso a combatir al nuevo emir. Esta rebelión fue el único caso durante el emirato en que la disputa dinástica, siempre abierta a conspiraciones y golpes palaciegos, desembocó en un conflicto armado, que además fue largo y complejo. Otro hijo de ʿAbd al-Raḥmān I, llamado ʿAbd Allāh, pese a haber apoyado inicialmente al nuevo emir, se distanció de éste uniéndose a las filas del rebelde. Entre ambos pusieron en serios aprietos a su hermano, a quien combatieron desde Toledo y la región de Tudmīr. Según nuestras fuentes, el conflicto sólo cesó cuando Hišām se avino a compensar a sus dos hermanos con un pago de 60.000 dinares, a cambio de lo cual ambos consintieron en abandonar al-Andalus y establecerse en el norte de África.[6]

Los problemas para el emir Hišām no sólo llegaron por parte de sus hermanos. Por alguna razón, tal vez ligada también a querellas dinásticas, este emir encarceló a su hijo primogénito, ʿAbd al-Malik, quien permaneció encerrado diecisiete años hasta su muerte.[7] Esta circunstancia facilitó la sucesión de al-Ḥakam I, que con toda seguridad era el segundo hijo del emir y que llegó al poder a la muerte de su padre en 796 (180 h.), mientras su hermano mayor languidecía entre rejas.[8]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Una vez proclamado emir, al-Ḥakam I tampoco tuvo mucha suerte con su descendencia. Su primogénito, llamado Hišām, intentó asesinarle «para ocupar su puesto tras él en el gobierno, ya que era el mayor de sus hijos y entonces el emir juró que nunca le daría el poder y le puso por delante a sus otros dos hermanos».[9] Esta circunstancia de nuevo permitió que a la muerte de al-Ḥakam en 822 (206 h.), le sucediera ʿAbd al-Raḥmān II, quien probablemente era el segundo de sus hijos por edad.[10]

No fue éste, sin embargo, el único conflicto dinástico que tuvo el emir al-Ḥakam. El postergamiento que había sufrido su tío Sulaymān era algo que éste, exiliado en el norte de África, todavía no había olvidado. Cuando en el año 796 (180 h.) al-Ḥakam I accedió al poder, tanto Sulaymān como su hermano ʿAbd Allāh regresaron a al-Andalus dispuestos a combatir al nuevo emir. Su centro de operaciones fue entonces el norte de la región de Valencia, donde los bereberes allí establecidos fueron sus más devotos partidarios. Mientras Sulaymān intentaba medirse con su sobrino en el campo de batalla cosechando derrota tras derrota y resultando muerto en el empeño, su hermano ʿAbd Allāh buscó apoyos no sólo en el territorio del valle del Ebro —la denominada Frontera Superior—, sino también en tierras francas, llegando incluso a entrevistarse con el propio Carlomagno para solicitar su ayuda. Esta estrategia parece haber dado mejores resultados: en 802 (187 h.) el emir al-Ḥakam se avino a negociar un tratado con su tío, en virtud del cual ʿAbd Allāh se quedaría en Valencia, recibiendo de sus recursos una renta de 1.000 dinares mensuales; a cambio de ello se comprometía a prestar a su sobrino juramento de fidelidad (*bayʿa*). Este pacto fue confirmado con sendas uniones matrimoniales de dos hermanas del emir al-Ḥakam con sus primos, los hijos de ʿAbd Allāh.

Durante el emirato de al-Ḥakam su tío ʿAbd Allāh —llamado en las fuentes al-Balansī, esto es, el Valenciano— se mostró leal a lo pactado. Uno de sus hijos, incluso, se convirtió en uno de los principales caídes y consejeros del emir, combatiendo lealmente a su lado en los difíciles momentos de la llamada «revuelta del arrabal» en Córdoba. Sin embargo, cuando murió al-Ḥakam en 822 (206 h.) y fue sucedido por su hijo ʿAbd al-Raḥmān II, el ya por entonces longevo tío ʿAbd Allāh volvió a mostrarse como un familiar muy molesto. Se negó a prestar juramento de fidelidad al nuevo emir, reclamó que la región de Tudmīr se añadiera a sus dominios en Valencia y congregó un ejército con in-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tención de dirigirse contra Córdoba. Una oportuna apoplejía, ocurrida según las fuentes cuando en plena oración del viernes invocaba el juicio divino para que decidiera entre su derecho y el del nuevo emir, puso fin a sus pretensiones y a su gobierno sobre la región de Valencia que había durado más de dos décadas.

Se puso fin de esta manera al único caso en la historia de los Omeyas en al-Andalus en que un conflicto dinástico se había resuelto por medio de algo parecido a un reparto territorial. A partir de entonces, «la sucesión quedó reservada a la descendencia de Hišām, de entre el linaje del emir ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya, transmitiéndose el califato en al-Andalus entre ellos por línea paterno-filial, no por parentesco, con lo que su poder ganó firmeza».[11] El largo conflicto que había provocado la sucesión del primer emir omeya quedó de esta forma cerrado en favor de la descendencia de Hišām, que consiguió así hacerse con el legado fundacional de la dinastía. Se instauró entonces un principio en virtud del cual el poder no era un asunto de la parentela omeya, sino única y exclusivamente de la descendencia de los emires.

Durante la segunda mitad del siglo IX (III h.) los conflictos surgieron a la hora de decidir cuál de todos esos descendientes debía suceder a su padre. La casi proverbial capacidad amatoria del emir ʿAbd al-Raḥmān II tuvo como resultado una amplia prole que las fuentes cifran en cuarenta y cinco varones. Elegir heredero entre tanta gente se reveló como un problema complejo. Algunos de los miembros más destacados de la administración apostaban por el mayor de todos ellos, Muḥammad. Otros, en cambio, lo hacían por ʿAbd Allāh, quien era hijo de la favorita del emir, llamada Ṭarūb, que «dominaba el corazón» del fogoso emir. El argumento que daban los valedores de esta candidatura consistía en invocar los precedentes de los emires Hišām y al-Ḥakam, quienes habían gobernado a pesar de que ninguno de ellos era el hermano mayor.[12]

Al decir de las fuentes, las maquinaciones de este grupo, encabezado por la madre del interesado y por Naṣr, un eunuco y gran *fatà* que dominaba la administración de ʿAbd al-Raḥmān II, llevaron a una conspiración que intentó asesinar a este emir. Esta conspiración es descrita de forma algo novelesca en nuestras fuentes: Naṣr se dirige a un médico al que obliga a preparar una poción pero, arrepentido, el galeno hace llegar al emir la noticia del compló; cuando el fiel Naṣr le ofrece el fatal brebaje, el emir le obliga a que lo beba primero él mis-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mo, con las catastróficas consecuencias para su salud imaginables. Pese a que esta conspiración acabó con la carrera del ambicioso eunuco, las aspiraciones del segundón ʿAbd Allāh permanecieron intactas. Cuando murió el emir ʿAbd al-Raḥmān II en 852 (238 h.), los partidarios del primogénito Muḥammad tuvieron que recurrir a un rocambolesco ardid para hacerle proclamar emir evitando así las asechanzas de su hermano, que aún vivía y que albergaba serias aspiraciones de ser el heredero.[13]

Tal vez sólo sea casual, pero el primogénito Muḥammad fue sucedido en 886 (273 h.) por al-Mundir, que muy probablemente era su hijo mayor. El momento era especialmente difícil para la dinastía Omeya con numerosas rebeliones que estallaban por todo el territorio de al-Andalus, en especial la encabezada por ʿUmar b. Ḥafṣūn en Bobastro, una fortaleza enclavada en los montes de Málaga. El emir al-Mundir murió en 888 (275 h.) cuando se encontraba asediando a este rebelde, tal vez víctima del combate, pero tal vez envenenado por su hermano y a la postre sucesor, el emir ʿAbd Allāh, quien curiosamente había nacido el mismo año que su antecesor, lógicamente de una concubina distinta.[14]

La época del emir ʿAbd Allāh está marcada por la extensión de rebeliones por todo al-Andalus, un período que es conocido como la *fitna* del emirato. Todas estas rebeliones ensombrecen los problemas internos de la familia Omeya, que fueron muchos y que es posible que estuvieran ligados de alguna forma con el desarrollo de esas rebeliones. El emir ʿAbd Allāh nombró en vida como heredero a su hijo Muḥammad, el primogénito; su padre, nos dice una fuente, «le había dado siempre una educación en relación con la dignidad de heredero que le había reservado y le trataba de una manera especial».[15] A Muḥammad se le encomendaron algunas misiones importantes mitad diplomáticas y mitad militares en territorios como Sevilla, desgarrados por luchas entre facciones rivales. Es posible que en el curso de estas misiones el príncipe se significara por su apoyo a determinados bandos, llegándose a hacerse acreedor de la acusación de estar actuando en connivencia con ʿUmar b. Ḥafṣūn, el rebelde muladí establecido en Bobastro. A comienzos del año 891 (277 h.) su padre le hizo encarcelar, ordenó redactar ante testigos un acta en la que le desposeía de su condición de heredero y permitió que fuera asesinado por su hermano Muṭarrif, quien mantenía una fuerte rivalidad con su víctima.[16] Durante los años

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

siguientes Muṭarrif actuó como persona de confianza de su padre, tanto en las relaciones con los rebeldes de Sevilla, donde su hermano había fracasado, como en la conducción de algunas exitosas campañas militares. Sin embargo, también en este caso parece que el príncipe se enajenó la hostilidad de algunos medios tanto del ejército como del grupo de los alfaquíes, de tal manera que también fue ejecutado en el año 894-895 (281 h.) acusado de conspirar contra su padre.

La peculiar purga que el emir ʿAbd Allāh realizó entre miembros de su propia familia se completó con la ejecución de otros dos hermanos suyos, también acusados de tramar intrigas contra él. Cuando el emir murió en otoño del año 912 (300 h.) a los setenta y dos años de edad la sucesión tomó un cariz inédito: en lugar de ser heredado por alguno de sus hijos, el poder pasó a su nieto ʿAbd al-Raḥmān, quien era hijo de aquel Muḥammad, el primogénito cuyo asesinato había sido consentido por el emir. Las razones de esta elección son oscuras. Nuestras fuentes, escritas a lo largo del siglo X bajo el gobierno de este ʿAbd al-Raḥmān III o de su hijo al-Ḥakam II, presentan el suceso como algo normal, señalando que el emir ʿAbd Allāh había preferido siempre a su nieto frente a sus propios hijos y le tenía preparado para ser su sucesor, habiéndole incluso entregado en vida el anillo que simbolizaba la autoridad emiral. Como además, bajo ʿAbd al-Raḥmān III el poder de la dinastía Omeya llegó a unas cotas que no se habían conocido bajo ninguno de sus antecesores, no es extraño que presenten el acceso al poder de este joven de veintitrés años de edad como una decisión de la providencia divina. Sin embargo, la sucesión debió de ser algo más compleja: Ibn Ḥazm señala, por ejemplo, que ʿAbd al-Raḥmān III fue designado por una asamblea, aunque desgraciadamente olvida darnos más detalles. Por otra parte, y aunque las fuentes señalen que los tíos del nuevo emir, que habían quedado postergados por su elección, acudieron gozosos ante él en el día de su proclamación, lo cierto es que nueve años más tarde algunos de ellos conspiraron para derrocarle.[17] Es muy probable, por lo tanto, que en la designación de ʿAbd al-Raḥmān III jugaran un papel importante intrigas palaciegas urdidas mientras su anciano abuelo aún se encontraba moribundo. Las motivaciones de estas intrigas, sin embargo, sólo pueden ser objeto de conjeturas, aunque de nuevo vuelve a llamar la atención que descartados todos los hijos del emir difunto sea precisamente el hijo del hermano mayor el que sea tenido en cuenta para suceder a su abuelo.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

(350 h.) al-Ḥakam II fue proclamado por fin califa contaba con cuarenta y ocho años de edad y aún no tenía hijos, algo realmente insólito en los anales de la dinastía.

Concebir un heredero fue una tarea a la que al-Ḥakam II se aplicó con esmero una vez que accedió a la dignidad califal. Tras algún fracaso prematuro, el califa, «que aguardaba ansioso tener un hijo», recibió la noticia de que era el padre de un niño al que se llamó Hišām. Desde muy pronto, al-Ḥakam II dejó claro que su único y adorado vástago estaba destinado a sucederle: fue investido como heredero (*wālī al-ʿahd*), se le reservó un tratamiento especial, y los cronistas y poetas palaciegos se encargaron de poner por escrito ditirambos y distinciones en su honor. Sin embargo, cuando al-Ḥakam II murió en 976 (366 h.), Hišām sólo contaba con once años de edad, lo que puso sobre el tapete la espinosa cuestión del nombramiento de un niño como califa, algo categóricamente rechazado por los teóricos de esta institución. Los miembros más poderosos de la administración califal, entre los que se contaba el que habría de sacar mayor partido a la situación, el célebre Almanzor, no tuvieron muchos miramientos ante tal tesitura: por una parte, siguieron adelante con su idea de proclamar al niño como califa y, por otra, asesinaron a sangre fría al único hermano de al-Ḥakam II que aún sobrevivía, al-Mugīra, quien podía haber sido un rival directo para sus planes.

La accesión de Hišām II al califato fue la última que se desarrolló siguiendo el criterio de herencia de padres a hijos. Cierto es que prácticamente ninguno de sus antecesores había escapado a conspiraciones y conjuras, pero en todos los casos habían conseguido salir airosos, imponiendo finalmente su autoridad en el seno de su familia. No fue éste el caso de Hišām II. La usurpación de la autoridad califal que protagonizaron tanto Almanzor como sus hijos acabó afectando de lleno a lo que hasta entonces había sido una rígida jerarquía en el seno de la familia Omeya. La crisis de esa jerarquía fue una de las causas que originaron a partir del año 1009 (399 h.) la llamada *fitna* del califato, el período de luchas internas que llevaron a la postre a su desmembración. Durante este período nada menos que seis miembros de la familia, todos ellos descendientes de ʿAbd al-Raḥmān III, pretendieron alzarse con el califato en Córdoba. Las luchas que protagonizaron demuestran que cuando se abrió la veda no faltaban nunca candidatos para hacerse con el poder dispuestos a liquidarse entre ellos con una

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Bajo ʿAbd al-Raḥmān III la cuestión sucesoria se despejó muy rápidamente: el heredero (*wālī al-ʿahd*) fue sin discusión alguna el hijo mayor del emir, al-Ḥakam, quien había nacido en el año 915 (302 h.) teniendo como madre a una mujer llamada Marŷām, al parecer cristiana.[18] Con cuatro años al-Ḥakam aparece ya designado como heredero (*wālī al-ʿahd*) y se nos dice que quedó en el alcázar en representación de su padre, cuando éste salió al frente de una expedición. Esta misma distinción le fue otorgada en los años sucesivos cada vez que su padre emprendía una campaña. Tan sólo cuando el heredero acompañaba a su padre en las expediciones militares —cosa que empezó a hacer desde los doce años— algún otro de sus hermanos quedaba como representante del califa en el alcázar. A una edad asimismo muy temprana, con sólo seis años, al-Ḥakam presidió una ceremonia con motivo de la Fiesta de los Sacrificios en 921 (308 h.) En todos estos casos aparece siempre designado como heredero (*wālī al-ʿahd*).[19] Desde fecha muy temprana, por lo tanto, la decisión de que al-Ḥakam heredaría a su padre estaba ya tomada, ya que los cuarenta y ocho años que transcurrieron desde su nacimiento hasta su proclamación como califa fueron un período de espera para un advenimiento decidido mucho tiempo atrás.

La designación de al-Ḥakam como heredero tuvo, sin embargo, penosas consecuencias personales para él. Su padre le obligó a vivir encerrado en el alcázar y le mantuvo alejado del trato con mujeres, una decisión insólita. Las fuentes, que por otra parte no ahorran referencias más o menos veladas a las inclinaciones homosexuales de al-Ḥakam, vinculan esta peculiar *disciplina dinástica* al hecho de que fuera el heredero elegido por su padre para sucederle. Un texto del cronista palatino al-Rāzī hace referencia a esta extraña situación y a la difícil juventud de al-Ḥakam, «a quien [su padre] no permitió salir del alcázar ni un día, ni dicha ocasión de tomar mujer de más o menos edad, llevando al colmo una actitud celosa ... que al-Ḥakam soportó con una prudencia que le impusiera, aunque ello fue una carga que, al prolongarse el reinado de su padre, agotó los mejores días de su vida, privándole de los placeres íntimos de la vida por mor de la herencia ulterior del califato, que alcanzó en edad ya pasada y con escasos apetitos...».[20] Es imposible saber por qué ʿAbd al-Raḥmān III se empeñó en que el heredero destinado a perpetuar la dinastía no tuviera descendencia mientras él mismo aún seguía vivo.[21] Las consecuencias de esta extraña represión fueron, sin embargo, nefastas. Cuando en 961

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

saña característica. Durante más de dos siglos y medio sus antecesores habían conseguido evitar siempre que la competencia por el poder desembocara en situaciones incontrolables; éste no fue el caso en las querellas del primer tercio del siglo XI (V h.) que sellaron el fin de la dinastía.

El repaso a los avatares dinásticos de la familia Omeya pone de relieve que en su seno funcionaba una rígida jerarquía, cuya cabeza era el emir de turno, al que le seguían sus hijos, hermanos, tíos y demás miembros del linaje. Ordenar la sucesión fue siempre un problema que generó conflictos especialmente en los primeros tiempos de la dinastía: ninguno de los tres primeros emires fue primogénito, pero todos ellos tuvieron que hacer frente a problemas dinásticos que siempre provinieron de hijos o hermanos mayores descontentos con el reparto de poder que se había realizado. A partir de mediados del siglo IX (III h.) el principio de primogenitura se asentó con más claridad, pero ahora eran los hermanos menores los que cuestionaban los derechos de los mayores alegando los precedentes que ya se habían dado en las sucesiones previas. Con el acceso al poder de ʿAbd al-Raḥmān III la tendencia no hizo más que afianzarse. Este califa no quiso dejar nada al azar y desde muy pronto dejó establecido que su sucesor habría de ser su hijo mayor al-Ḥakam, de la misma forma que éste impuso la decisión de que fuera su único hijo Hišām II el que habría de sucederle, pese a los problemas que acarreaba la decisión de dejar el califato a un menor.

Para entonces, el principio de la sucesión paterno-filial estaba tan consolidado que al-Ḥakam II ni siquiera pensó en traspasar el poder a alguno de sus hermanos. Por esas fechas circulaba una predicción que se atribuía al ulema Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 900/287 h.) y que aseguraba que el gobierno de los Omeyas en al-Andalus se mantendría firme siempre que lo heredaran de padres a hijos, pero que si pasaba entre hermanos habría de desaparecer. Un autor que escribía ya en épocas de los taifas, Ibn Bassām, aseguraba que el contenido de esta profecía había convencido a al-Ḥakam II de la necesidad de designar a su hijo, todavía un niño, como sucesor, pero no dejaba de mostrar su desdén por las nefastas consecuencias que acarreó el haberla tenido en cuenta: «Si hubieran estado provistos de inteligencia y de visión no hubieran prestado atención a un dicho como éste».[22] Poco más tarde, en efecto, la usurpación de la autoridad califal por parte de Almanzor

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

y sus hijos asestó un golpe definitivo a la jerarquía interna del linaje Omeya, tal y como se pondría de manifiesto en la gran crisis que se abrió a partir del año 1009 (399 h.) con las luchas que enfrentaron a diversos pretendientes cuyo único vínculo entre sí era el de descender del fundador del califato cordobés.

Los parientes de la dinastía

Una clara muestra de que los Omeyas se comportaron como una dinastía muy jerarquizada la constituye la identidad de aquellos que aspiraron a hacerse con el poder. Las conjuras se limitaron casi siempre a hijos, hermanos o tíos de un determinado gobernante o, lo que es lo mismo, a un reducido círculo de parientes en primer grado. En un árbol genealógico tan tupido como era el de los descendientes de ʿAbd al-Raḥmān I tal vez hubiera cabido esperar que parientes más alejados hubieran planteado también pretensiones de poder, pero ése no fue casi nunca el caso: la decisión de que el poder no era cuestión de parentesco (*qarāba*), sino de transmisión paterno-filial (*bunūwa*) fue un principio aceptado por todos los miembros del linaje.[23]

A medida que determinadas líneas sucesorias eran descartadas, sus vástagos pasaban definitivamente a un segundo plano. Las fuentes ocasionalmente les citan como poetas, como ulemas o, incluso, como personas «que vivían entre el pueblo». Sus formidables genealogías les permitían presumir de descender en línea directa de los antiguos califas de Damasco, pero no les daban oportunidad de convertirse en aspirantes al poder. A comienzos del siglo XI (V h.) un descendiente directo del emir ʿAbd al-Raḥmān I lo más que podía hacer era reclamar los bienes de cierto pariente que había muerto sin herederos, pero ni se le pasaba por la cabeza tomar parte en las luchas de poder que en ese momento se desarrollaban en Córdoba.[24]

El núcleo dinástico se articulaba, por lo tanto, en torno a la familia reducida del emir: hijos, hermanos y tíos, por este orden. Algunos de ellos podían desempeñar en contadas ocasiones puestos de responsabilidad, en especial gobiernos de provincias y cargos militares. Cuando murió ʿAbd al-Raḥmān I, sus dos hijos predilectos, Sulaymān y Hišām, se encontraban ejerciendo de gobernadores en Toledo y Mérida, respectivamente. El emir al-Ḥakam I confió al menos a dos hermanos

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

suyos la dirección de campañas militares, responsabilidad ésta que también desempeñaron cinco de sus hijos.[25] ʿAbd al-Raḥmān II, por su parte, puso a tres hermanos suyos al frente de ejércitos en algunas campañas, pero sus grandes dotes amatorias le permitían contar con un buen número de vástagos para cumplir tales funciones y de hecho así lo hicieron ocho de ellos.[26] Más excepcionales fueron los casos en que este emir se inclinó por encargar la dirección de ciertas aceifas a algún tío, primo o pariente más lejano.[27]

Los sucesores de estos emires siguieron una política muy similar: ocasionalmente encomendaron a alguno de sus hijos, hermanos o tíos la dirección de determinada campaña militar o el gobierno de alguna provincia. Sólo en contadas y rarísimas ocasiones los emires omeyas contaron con parientes más lejanos para puestos de responsabilidad.[28] La familia del emir era, sin duda, extensísima, pero a efectos de ejercicio del poder se veía ciertamente reducida.

Con la instauración del califato este círculo familiar de gentes con poder se redujo aún más. Todavía cuando ʿAbd al-Raḥmān III accedió al trono en 912 (300 h.) un tío suyo —y, por lo tanto, hijo del difunto emir ʿAbd Allāh— llamado Abān seguía siendo uno de los caídes del ejército hasta su muerte ocurrida en 915 (302 h.).[29] Sin embargo, a partir de esa fecha ninguno de los familiares del tronco omeya cercanos al califa, ni siquiera sus propios hijos, fueron puestos al frente de tropas, una política que sus sucesores mantuvieron y que parece haber respondido a un deseo consciente de alejar a los miembros de la familia de cualquier relación con jefaturas del ejército o gobiernos de provincias.

Para el mantenimiento de la autoridad dinástica no bastaba, sin embargo, con prescindir de la parentela extensa y apartarla de los puestos de responsabilidad. Una llamativa política seguida por algunos emires fue la de desalojar de su residencia —esto es, del alcázar de Córdoba— a todos aquellos miembros de su propia familia excluidos del acceso al poder. Cuando el emir al-Ḥakam I sintió cerca su fin hizo venir a su hijo y sucesor ʿAbd al-Raḥmān «y le ordenó permanecer en el alcázar, confiándole el uso de su sello, de manera que se cuidó del califato e instaló en el alcázar dieciséis días antes de la muerte de su padre», lo que demuestra que el heredero no vivía por entonces con su padre.[30] En cambio, el emir Muḥammad se encontró, tras ser proclamado, con que la mayor parte de sus hermanos aún se encontraban en el alcázar, por lo que lo primero que hizo fue hacerles salir de allí com-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pensándoles, sin embargo, con espléndidas casas y amplias propiedades, así como con un número apropiado de dependientes, esclavas y esclavos, añadiendo a todo ello unos estipendios muy generosos pagados mensualmente y gratificaciones anuales.[31] Contamos asimismo con amplios detalles sobre la salida del alcázar de los hijos de ʿAbd al-Raḥmān III, a quienes también se les otorgaron casas en Córdoba, propiedades, siervos y estipendios. Esta medida afectó a todos los hijos varones del califa, con excepción de al-Ḥakam, a quien por su condición de heredero ya vimos que su padre insistió en tenerle siempre en el alcázar junto a él.[32]

La política de alejar a los hijos del alcázar estaba encaminada a impedir que interfirieran en los asuntos del gobierno. Lo último que podía desear cualquier soberano era que el lugar donde residía se convirtiera en un nido de pretendientes conspirando con servidores, familiares y miembros de la administración o el ejército. Hacerles salir de la residencia del poder era la mejor manera de impedir la creación de bandos enfrentados. En cambio, cuando un príncipe heredero era ya designado en vida y quedaba en el alcázar, la intención era asegurar que se anudaran los vínculos y fidelidades necesarias para el momento en que accediera al trono. La rígida organización interna dentro del linaje Omeya llegó a su culmen cuando ʿAbd al-Raḥmān III ordenó construir la ciudad palatina Madīnat al-Zahrāʾ. Como han puesto de relieve los trabajos de A. Vallejo, el área de viviendas del alcázar de dicha ciudad no se configuró como lugar de habitación de una familia extensa, sino como una zona pensada para que únicamente residieran en ella el califa y el heredero al-Ḥakam.[33] El núcleo del poder lo constituían, por lo tanto, esos dos personajes, los únicos que contaban dentro de un linaje dinástico plenamente configurado.

La de ʿAbd al-Raḥmān I no fue, sin embargo, la única familia Omeya que vivió en al-Andalus. En diversas épocas llegaron a este territorio otros descendientes de los califas de Damasco, que eran, por lo tanto, parientes lejanos de los soberanos de Córdoba. La mayor parte de ellos fueron personajes que adquirieron escaso relieve: los gobernantes omeyas se cuidaban mucho de tratarlos bien asignándoles estipendios (en algún caso se nos habla de treinta dinares mensuales) y otorgándoles concesiones territoriales. Cuando en tiempos de al-Ḥakam I se presentó en al-Andalus un tataranieto del califa de Damasco ʿAbd

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

al-Malik, el emir «se alegró de su llegada, tratándole como un pariente» y le concedió amplias concesiones en el arrabal de los Pergamineros (*rabaḍ al-Raqqāqīn*) en la parroquia de San Acisclo (*Šant ʿAŷlŷ*), a poniente de Córdoba.[34]

Estas concesiones y estipendios estaban encaminados a reforzar la jerarquía dentro del linaje y a establecer unos vínculos de fidelidad con respecto a un soberano que, por su parte, celebraba la llegada de estos lejanos parientes como un refuerzo de sus pretensiones de legitimidad, al convertirle en un reconocido protector de los Qurayšíes. En una sociedad con una conciencia genealógica tan profunda como era la árabe, la idea de que en Occidente había reverdecido la antigua autoridad de los califas de Damasco, bajo la égida de una dinastía de supervivientes, tenía una fuerza nada despreciable, como continuamente ponían de relieve los ditirambos de los poetas.

La condición era, sin embargo, la sumisión a las órdenes del emir o califa de turno, evitando cualquier conducta o actitud que pudiera despertar sospechas de ambiciones inadecuadas. Un descendiente del antiguo califa Marwān, que ejercía como ulema y daba lecciones a sus discípulos sentados en corro en la mezquita de Córdoba, tuvo que abandonar su costumbre de vestir una túnica de paño adamascado (*wāšī šāmī*) por indicación expresa del emir ʿAbd al-Raḥmān II.[35] Ibrāhīm b. al-ʿAbbās, que fue cadí de Córdoba y descendía del califa de Damasco ʿAbd al-Malik, fue destituido por ese mismo emir porque una mujer se dirigió a él llamándole «hijo de los califas»; de hecho su nombramiento ya había provocado las críticas de un alfaquí cordobés que no juzgaba conveniente que el emir compartiera «el poder de administrar justicia con un individuo que compartía su misma genealogía [*nisba*]».[36] Utilizar un determinado tipo de telas muy apreciadas o permitir el tratamiento de «hijo de los califas» podía inducir a sospechar que se abrigaban pretensiones de soberanía y los emires se encargaron de cortar de raíz cualquier síntoma que pudiera dar alas a sus parientes para plantear tales pretensiones. En una jerarquía tan estricta el emir ʿAbd Allāh podía ordenar encarcelar a ciertos sobrinos suyos simplemente porque estaban al otro lado del río en cierta ocasión en la que él había querido ir a cazar allí.[37]

La única familia de ascendencia omeya que alcanzó puestos de relieve bajo el gobierno de los emires fue la de los llamados Marwāníes, que fundó un nieto del califa omeya Marwān I, llamado ʿAbd al-Malik

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

b. ʿUmar, el cual se estableció en al-Andalus en el año 757 (140 h.) poco tiempo después de que su pariente ʿAbd al-Raḥmān I se hubiera proclamado emir. Conocemos a más de veinte descendientes suyos en línea directa hasta finales del siglo X (IV h.) aunque, como suele ser habitual, en la mayor parte de los casos sólo sabemos el nombre de estos descendientes y a lo sumo los cargos que ejercieron en la administración omeya cuando estuvieron empleados en ella. En cambio, ignoramos cosas tan importantes como cuáles eran sus lugares de residencia, qué propiedades tenían o qué redes de poder social y territorial consiguieron tejer en su entorno. Se trata, en definitiva, de una veintena larga de sombras históricas que sólo nos transmiten la evidencia de su continuidad familiar a lo largo de las generaciones.

Cuando llegó a al-Andalus en 757 (140 h.) ʿAbd al-Malik b. ʿUmar se convirtió en un firme aliado de su pariente, el emir ʿAbd al-Raḥmān I. Bien acogido y honrado, se estableció en Sevilla, de cuya circunscripción fue nombrado gobernador. Este nombramiento respondía al deseo consciente del emir de controlar de forma más eficaz al *ŷund* de Ḥimṣ asentado en la región sevillana. En Oriente había sido costumbre que miembros de la familia Omeya fueran nombrados gobernadores de Ḥimṣ, lo que indica que ʿAbd al-Raḥmān I buscaba la manera de reanudar los vínculos con esa circunscripción. Esta política no fue bien vista por los principales jefes militares de ese *ŷund*, quienes probablemente no encontraban muy satisfactorio que después de cruzar medio mundo volviera a repetirse en al-Andalus la misma situación que en Siria. Aproximadamente entre los años 763 y 773 (146-156 h.), poco después, por tanto, de la llegada a al-Andalus de ʿAbd al-Malik b. ʿUmar, estos jefes promovieron diversas rebeliones que fueron aplastadas una detrás de otra, con la participación del propio ʿAbd al-Malik en su represión.[38]

Las muestras de valor y fidelidad que ʿAbd al-Malik b. ʿUmar dio hacia el emir le aseguraron un lugar privilegiado en el entorno de éste. Una hija suya, llamada Kanza, fue dada en matrimonio al hijo de ʿAbd al-Raḥmān I y a la postre su sucesor, Hišām, matrimonio que hay que interpretar como una alianza política entre dos ramas de un espeso linaje que a estas alturas estaban ya muy separadas. En poemas que se le atribuyen, ʿAbd al-Malik se deshacía en elogios hacia su pariente, el emir, y lo calificaba así:

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Noble de raza, de firme entendimiento
fundó para nosotros un reino y nos facilitó un poder.
Hizo nacer la esperanza, aseguró la prosperidad
y vinimos a él y encontramos honra y provecho.

Tal reconocimiento no impedía, sin embargo, que el propio ʿAbd al-Malik fuera muy consciente de la ilustre prosapia que le adornaba a él como nieto del califa Marwān I, tal y como se desprende de los versos que compuso con ocasión del matrimonio de su hija Kanza:

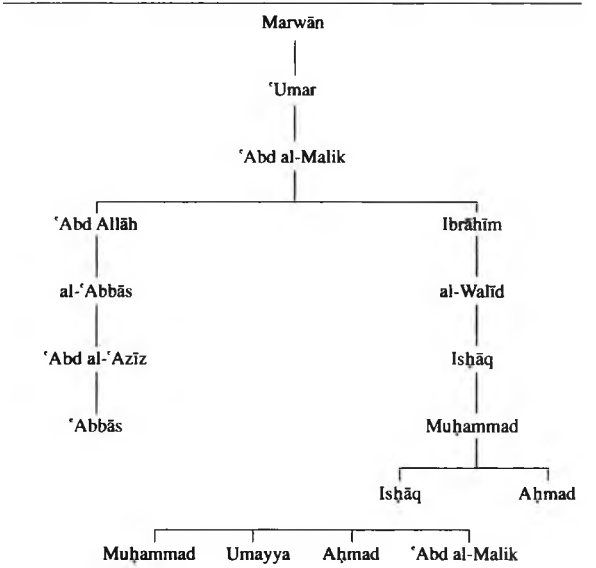
¡Por mi vida! He dado una mujer blanca y noble
a quien mejor puede encarecer su precio como dote.
Tiene ella un mérito que la deniega a los hijos de los esclavos,
pero se satisface con esos blancos leones generosos.
La familia de Abū l-ʿAṣī [los Omeyas] son sus iguales
¡qué generoso es el sol al desposarse con la luna llena!

El paso del tiempo se encargaría de demostrar, sin embargo, que algunos eran más iguales que otros. ʿAbd al-Malik tuvo al menos nueve hijos, de los que sólo dos dejaron una descendencia amplia y destacada (véase el cuadro 5.3).[39] Uno de ellos fue ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik, visir y gobernador de Morón, al que las fuentes retratan igual de valeroso y arrojado que su padre. Los hijos, nietos y bisnietos de este ʿAbd Allāh fueron visires, gobernadores o caídes del ejército, y actuaban siempre a las órdenes de los emires de Córdoba. Se convirtieron, por lo tanto, en servidores de alta alcurnia, capaces de transmitir a sus descendientes los destacados puestos que ostentaban dentro del ejército o de la administración, pero siempre conscientes de que los privilegios de que disfrutaban los debían a sus lejanos parientes.

Una cosa también es segura: estos Marwāníes no eran ni se comportaban como un clan o una familia extensa cohesionada. A finales del siglo IX (III h.) y durante los turbulentos años del emir ʿAbd Allāh, un miembro de esta familia llamado Aḥmad b. al-Barā', tataranieto del ya citado ʿAbd al-Malik b. ʿUmar, resultó muerto en Zaragoza, ciudad de la que era gobernador, a consecuencia de las rivalidades con los linajes árabes dominantes en ella. Las fuentes discrepan sobre la actitud del emir ʿAbd Allāh con respecto a este asesinato: algunas le acusan de haber sido partícipe de la conspiración que acabó con la vida de su gobernador, mientras que otras le exculpan diciendo que la debilidad de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

CUADRO 5.3. PRINCIPALES MIEMBROS DEL LINAJE MARWĀNÍ EN AL-ANDALUS



su posición le hizo tener que aceptar los hechos consumados. El episodio también resultó funesto para el padre del propio gobernador, al-Barāʾ b. Mālik b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik, quien cayó por entonces en desgracia ante el emir y fue destituido del cargo de visir que hasta entonces ocupaba. Tal vez hubiera cabido esperar una reacción hostil por parte de otros miembros de la familia ante estos hechos, pero nada de esto ocurrió: un primo segundo del malogrado gobernador, llamado ʿAbbās b. ʿAbd al-ʿAzīz, continuó estando al servicio del emir de Córdoba y fue uno de sus principales caídes hasta su muerte ocurrida en 913 (301 h.), ya en época de ʿAbd al-Raḥmān III.[40] Este ʿAbbās era muy consciente de los lazos de parentesco que le unían con el desafor-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tunado visir y su hijo, pero los vínculos anudados con los emires eran más fuertes que el hecho de tener un bisabuelo común con aquéllos.

El otro hijo concebido por ʿAbd al-Malik b. ʿUmar a su llegada a al-Andalus a mediados del siglo VIII, y que dejó descendencia de relieve, se llamaba Ibrāhīm y también ostentó alguna dignidad en tiempos de ʿAbd al-Raḥmān I. Durante muchos años, sin embargo, sus descendientes no hicieron nada reseñable, o al menos nada que mereciera el interés de los cronistas omeyas. Debieron de estar cómodamente establecidos en Sevilla, donde se encontraban a finales del siglo IX (IV h.), cuando la sublevación general que sacudió entonces al-Andalus afectó también a esa ciudad, la cual cayó bajo el dominio de la familia de los Banū Ḥaŷŷāŷ. Aunque en un principio, estos Marwāníes convivieron sin demasiados problemas con esta situación, en torno al año 913 (301 h.), y coincidiendo con un momento de profunda crisis en la ciudad hispalense, decidieron que era el momento de cambiar de campo.[41] Llegaron entonces a un acuerdo con ʿAbd al-Raḥmān III que garantizó a éste el dominio de la ciudad y a aquéllos una fulgurante carrera en puestos de su administración. De esta forma, Isḥāq b. Muḥammad b. Isḥāq al-Qurašī (tataranieto del fundador de la familia en al-Andalus y hasta entonces establecido en la rebelde Sevilla) participó en las negociaciones que llevaron a la toma de la ciudad por las fuerzas emirales y poco después recibió el nombramiento de visir en 916 (303 h.). No se quedó apoltronado en su casa. En los tres años siguientes realizó como caíd una serie de campañas militares tanto contra rebeldes del interior como contra los reinos cristianos.[42]

Algunos hijos de este Isḥāq también desempeñaron puestos como caídes del ejército o gobernadores de provincias.[43] El más destacado fue Aḥmad b. Isḥāq que, al igual que su padre, fue nombrado visir y realizó como caíd diversas campañas militares.[44] Sin embargo, en el año 935 (323 h.) la feliz *entente* que se había establecido entre estos Marwāníes de origen sevillano y el soberano omeya llegó súbitamente a su fin. Mientras se encontraba destacado con el ejército junto a Zaragoza por orden ʿAbd al-Raḥmān III, Aḥmad b. Isḥāq se decidió a promover una rebelión reclamando el califato. Era la primera vez en que un omeya que no pertenecía a la estirpe de ʿAbd al-Raḥmān I se atrevía a disputar el trono y Aḥmad debió de basar su pretensión en la larga genealogía que le entroncaba con el antiguo califa de Damasco, Marwān I.

La intentona no tuvo mayores consecuencias (excepto generar una

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

rebelión generalizada en toda la frontera que ʿAbd al-Raḥmān III tuvo que dominar al año siguiente) y Aḥmad fue detenido y más tarde ejecutado en noviembre de 936 (*muḥarram* de 325 h.), mientras uno de sus hermanos se veía obligado a huir a territorio cristiano.[45] Sin embargo, la revuelta de Aḥmad b. Isḥāq ha dejado un interesantísimo testimonio: una carta furibunda que el califa ʿAbd al-Raḥmān III dirigió al rebelde en algún momento del año 935 o 936. El texto de esta carta no tiene desperdicio. Los prestigiosos orígenes de Aḥmad b. Isḥāq eran ridiculizados por el califa con los más duros epítetos:

> Por benevolencia contigo he procurado hacer todo aquello que he creído conveniente para ti: mas la natural condición tuya rechaza lo que no le es propio ... Bien te cuadra la pobreza, así como las riquezas te ensoberbecen, porque nunca las has conocido, ni a ellas te encuentras acostumbrado. ¿Qué fue tu padre sino uno de los más innobles secuaces de Ibn Ḥaṷṷāṷ y qué has sido tú sino un vendedor de jumentos en Sevilla? Os acercasteis a mí y os he acogido y amparado; te he ennoblecido y hecho rico y nombré visir a tu padre y le di el mando de mi caballería y el gobierno de mí mejor frontera. Y, sin embargo, no has ejecutado mis mandatos, has hecho poco caso de mí y aspiras con todo al califato. ¿Por qué razón y en virtud de qué título de nobleza (*ayy nasab*)? Por vosotros dijo el poeta:
>
> Sois unos hombres despreciables y no puede compararse el lino con la seda
> Si sois de la tribu de Qurayš, buscad esposas entre los Qurayšíes
> Mas si sois coptos de Egipto, ¿por qué tales pretensiones?
>
> Pues, ¿tu madre no fue Ḥamdūna la hechicera? ¿No fue tu padre el leproso? Tu abuelo ¿no fue portero de Ḥawṭara b. ʿAbbās y hacía soga y estera en su portal? Maldígate Dios y maldiga a quienes nos han engañado indicándonos que te tomáramos a nuestro servicio. Infame, leproso, hijo de un perro y de una perra...[46]

Posiblemente no haya en toda la época omeya un texto que mejor refleje el desdén hacia alguien que ha intentado ignorar su propio estatus. La pobreza de Aḥmad, el alineamiento de sus antepasados con la rebelión de los Banū Ḥaṷṷāṷ en Sevilla, y los privilegios otorgados a él y a su familia por el califa contrastan con su desobediencia, una conducta execrable por parte de quien está obligado a responder a los bie-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nes recibidos con su lealtad. Igualmente, el califa hace burla de sus desorbitadas pretensiones califales basadas en un *nasab* sin duda contaminado por los Coptos —una clara y maliciosa alusión al hecho de que el antecesor de esta familia, ʿAbd al-Malik b. ʿUmar, había llegado a al-Andalus procedente de Egipto—, y en el que se incluye a una hechicera, un leproso y un abuelo dedicado a un humilde oficio en la casa de un pariente más reputado.[47] Para ʿAbd al-Raḥmān III el hecho de que Aḥmad b. Isḥāq descendiera del mismísimo califa Marwān I carecía de importancia: la cadena genealógica estaba formada no sólo por nombres, sino también por hechos, y hechos indignos se correspondían con antepasados indignos.

La pretensión de Aḥmad b. Isḥāq al califato marcó el final de una época. A partir de esta fecha, ningún otro Marwānī volvió a ocupar puesto alguno dentro del círculo de poder de los califas.[48] Algunos parientes lejanos de esta rama sevillana llegaron a ser conocidos como poetas o ulemas pero nunca más aparecieron desempeñando altos cargos. La deslealtad mostrada por Aḥmad b. Isḥāq debió de convencer a ʿAbd al-Raḥmān III —si es que ya no lo estaba previamente— de que el califato podía ser cualquier cosa menos un asunto de familia.

En una formación tan claramente articulada por el principio dinástico, los segundones, las ramas colaterales o los parientes lejanos, lo más a lo que podían aspirar era a convertirse en prestigiosos servidores de lealtad inquebrantable. En los restantes casos, que eran la mayoría, su lugar estaba marcado por el disfrute de estipendios y propiedades concedidas por el emir o califa de turno que, a cambio, requería la obediencia de quienes sabían que debían su posición no sólo a su árbol genealógico sino también, y sobre todo, al favor del soberano. Para ellos no existían, como en las sociedades del Occidente medieval, condados, ducados o cargos eclesiásticos con los que se pudiera contentar a las ramas relativamente más desfavorecidas de un determinado linaje. La reducción de la familia extensa que se constata para los Omeyas andalusíes entre los siglos VIII y X es, de hecho, muy similar a la que se comprueba en otras familias importantes del Occidente cristiano por las mismas fechas. La diferencia estriba, y éste es un aspecto crucial sobre el que habremos de volver, en que mientras que en la Europa cristiana esta reducción se vio acompañada de un desarrollo institucional que permitió una redistribución del poder en diversas y variadas instancias, en formaciones como la andalusí esto no ocurrió

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

así. El paradójico resultado de este proceso fue que los vínculos de consanguinidad de la sociedad árabe sólo sirvieron para nutrir las intrincadas páginas de los tratados de genealogía, pero no para articular formas nuevas de articulación política.

Lugares y rituales dinásticos

La extraordinaria estabilidad dinástica de la que hicieron gala los Omeyas a lo largo de su historia se corresponde muy bien con el extremado conservadurismo que impregna todas sus manifestaciones de poder. La conciencia de ser un linaje hereditario hizo que los sucesivos miembros de esta familia mantuvieran a lo largo de casi trescientos años un arraigado recuerdo tanto de los rituales como de los lugares con los que se identificaba la dinastía. Esta memoria se extendía a ciertos objetos cargados de un alto significado simbólico. Durante mucho tiempo, por ejemplo, se conservó la lanza que había servido como mástil al estandarte que enarboló ʿAbd al-Raḥmān I en la triunfal batalla que en 756 (138 h.) le enfrentó a Yūsuf al-Fihrī y que supuso la entrada triunfal del Omeya en Córdoba. Este estandarte consistía en un turbante que también se conservó, de tal manera que «cuando se envejecía aquel turbante se cubrían sus restos con otro nuevo, que se ataba encima».[49]

El símbolo de soberanía de cada emir o califa era un anillo grabado con una inscripción que en alguna ocasión sabemos fue entregado por el antecesor a su heredero, de forma que todos los anillos de los sucesivos gobernantes al parecer se conservaban.[50] Cada uno de los emires o califas inscribían en su anillo su propio nombre acompañado de un lema piadoso. Tales lemas fueron muchas veces idénticos al del fundador de la dinastía: «ʿAbd al-Raḥmān está satisfecho con el decreto de Dios» (*ʿAbd al-Raḥmān bi-qaḍā' Allāhi rāḍan*). Cambiando sólo el nombre del soberano de turno éste fue el lema que adoptaron ʿAbd al-Raḥmān II, al-Mundir, ʿAbd al-Raḥmān III y al-Ḥakam II. Por su parte, Hišām I adoptó uno distinto: «En Dios confía su siervo Hišām y en él busca refugio», que con algunas pequeñas variantes fue adoptado también por al-Ḥakam I, Muḥammad y Hišām II.[51]

Donde mejor se comprueba el apego de los Omeyas a su conciencia dinástica es, sin duda alguna, en su edificio más emblemático: la

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mezquita de Córdoba. Desde el momento de su construcción por parte de ʿAbd al-Raḥmān I en los años finales de su vida (*c.* 786/170 h.) esta mezquita fue objeto de ampliaciones que casi quintuplicaron su superficie original. Todos los sucesores del primer emir —con la excepción de al-Ḥakam I— acometieron algún tipo de obra en el edificio, ateniéndose de forma estricta al principio establecido por la doctrina jurídica mālikí que rechazaba la existencia de más de una mezquita aljama en una misma ciudad.[52] Cada uno de los soberanos omeyas unió así su memoria con la de sus antecesores. Incluso el propio califa ʿAbd al-Raḥmān III, que invirtió la mayor parte de sus esfuerzos constructivos en la fundación de la ciudad palatina de Madīnat al-Zahrāʾ, no se privó de intervenir en el venerable lugar añadiéndole un minarete que fue considerado en su época como el más alto de todo el occidente musulmán.[53] La relativa abundancia de datos con que los cronistas consignan estas sucesivas ampliaciones demuestra, además, que los trabajos en la mezquita eran una parte crucial del legado de cada soberano, tan importante como las campañas militares que habían enviado contra los reinos cristianos del norte o los restantes hechos de su gobierno.

El mantenimiento de la memoria dinástica en una sola construcción ofrece al visitante que hoy atraviesa sus naves la experiencia única de deambular por las partes de un edificio construidas a lo largo de doscientos años. Lo más extraordinario reside en que ello no afecta en absoluto a la unidad formal de toda su fábrica. Con un respeto casi reverencial hacia el diseño original establecido por el fundador, se añadieron sucesivas naves que repetían la estructura formada por arcos de herradura superpuestos, cuyas dovelas alternaban el blanco de la piedra y el rojo del ladrillo visto, y que descansaban sobre columnas rematadas en capiteles y cimacios. La labra de esas columnas y capiteles cambió mucho a lo largo del tiempo —reaprovechadas de antiguos monumentos romanos o visigodos en época de ʿAbd al-Raḥmān I, cada vez con mayor frecuencia fabricados *ex profeso* a partir de la ampliación de ʿAbd al-Raḥmān II—, pero el patrón permaneció siempre inalterable. Transcurridas varias décadas del advenimiento de los Omeyas, la ideología dinástica había arraigado tanto que era capaz de reflejarse sin fisuras en un lenguaje decorativo propio.[54]

Este acendrado tradicionalismo llegó a ponerse por encima de la más estricta ortodoxia religiosa. Cuando en 962 (351 h.) el califa al-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ḥakam II comenzó la ejecución de su importante obra de ampliación que añadió no sólo un mayor número de arcadas, sino también el celebérrimo *miḥrāb* que hoy es visible en el muro de la *qibla* —que señalaba la orientación de la oración, supuestamente hacia La Meca—, se constató que en realidad toda la mezquita estaba desorientada. En lugar de mirar hacia La Meca tal y como era preceptivo, la *qibla* se orientaba hacia algún lugar de África, con una desviación hacia el oeste de más de 52 grados con respecto a lo que debía ser su orientación correcta. Ante la tesitura de tener que proceder a una completa reorganización del templo para así adaptarlo a la ortodoxia religiosa o, por el contrario, dejar su orientación tal y como estaba a sabiendas de que los creyentes dirigían sus rezos en una dirección totalmente errónea, se optó por esta última solución.[55]

La razón para mantener la errónea dirección de la *qibla* cordobesa se resume en la frase pronunciada por el ulema al que se pidió su opinión sobre este asunto: «nuestra conducta se ajusta al precedente» (*maḏhabu-nā al-ittibāʿ*).[56] El «precedente» (*ittibāʿ*) se define en el vocabulario de la tradición islámica como el respeto y la fidelidad a las tradiciones del Profeta y sus compañeros; con su empleo se insiste en la necesidad de mantener lo antiguo frente a lo nuevo, siguiendo el camino trazado por los primeros musulmanes. En este sentido, se trata de un término contrapuesto a *bidʿa*, «innovación», considerada como una práctica execrable que altera la pureza de la verdadera religión revelada a Mahoma y que puede conducir a la comunidad musulmana a la errónea senda seguida por judíos y cristianos, que habían desvirtuado el mensaje divino recibido de anteriores profetas.[57] Al defender la adhesión al precedente trazado por el primer constructor de la mezquita, a sabiendas de que estaba equivocado, se estaba apostando por sacralizar la práctica del primer emir de la dinastía.

Las características formales y técnicas que configuran la mezquita de Córdoba dicen también mucho de las intenciones y propósitos de sus inspiradores. Los historiadores del arte llevan generaciones centrando su interés en la procedencia oriental o indígena de los elementos arquitectónicos del edificio, en especial el arco de herradura y la genial superposición de arcadas que otorgan al edificio su característica esbeltez: para el primero se han propuesto antecedentes en construcciones visigodas; para el segundo se ha invocado un posible origen en obras romanas como el acueducto de los Milagros, en Mérida, don-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de también se utilizó una superposición de arcos con el ladrillo visto como elemento decorativo. Más allá, sin embargo, de posibles precedentes puntuales o de que incluso sea posible que artesanos indígenas trabajaran en la construcción del edificio —como, de hecho, nos consta que así había ocurrido poco antes en el caso de las mezquitas de Jerusalén o de Damasco—, este enfoque no despeja muchas incógnitas.[58] Lo fundamental en la mezquita de Córdoba es que un edificio con esa función y características jamás había sido construido hasta entonces en la península Ibérica. Su concepción y plasmación sólo pueden ser comprendidas desde una perspectiva islámica, que dota de sentido a un edificio pensado para que en él se realizaran una serie de rituales y actividades desconocidos hasta entonces en ese territorio.

Sólo en un edificio plenamente islámico puede entenderse la disposición de las once naves que formaban la primitiva mezquita de ʿAbd al-Raḥmān I.[59] Estas naves estaban diseñadas para albergar en ellas a una congregación de creyentes —con una segregación de los espacios reservados para las mujeres— que cada viernes, el día señalado para la oración, ejecutaban unos ritos bien definidos. Alineados en sucesivas hileras, esos creyentes se postraban, levantaban, inclinaban y rezaban al unísono siguiendo las indicaciones del jefe de la oración. Un cálculo muy aproximado permite suponer que en los 2.700 metros cuadrados del edificio construido por ʿAbd al-Raḥmān I podían congregarse más de 5.000 creyentes.[60] El interés del constructor era que toda esta concurrencia fuera bien visible desde cualquier ángulo del edificio, acentuando de esta manera la visión de una comunidad homogénea y bien estructurada que se movía y actuaba como si dependiera de una única voluntad. La renuncia a los pilares como elemento de sujeción del edificio y la preferencia por las columnas estaba destinada a evitar que se crearan lugares compartimentados, al modo en que ocurría en las iglesias cristianas. La intención era conseguir un espacio lo más diáfano posible, cuyos únicos puntos de referencia fueran tanto el muro de la *qibla* como los propios creyentes en la ejecución de sus rituales religiosos. En pleno uso de la mezquita, parte de los fustes de las columnas que sustentaban sus naves quedaban ocultos por las hileras de creyentes, quienes quedaban enmarcados dentro de las arcadas que elevaban la techumbre hasta los 9,6 metros de altura, acentuándose así el papel de la propia comunidad como elemento dinámico e integrador del edificio. A todo ello se le añadía, en

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

fin, el hecho de que la construcción se levantaba a más de tres metros de altura sobre las calles adyacentes, y la fachada se alzaba sobre un zócalo que dominaba todo el paisaje urbano a su alrededor, en una manifestación de pujanza que no se veía en Córdoba desde los tiempos en que el antiguo foro de época romana estaba todavía en pie. Esta posición en alto se veía reforzada además por la propia apariencia externa del edificio, que todavía hoy sigue sorprendiendo por su similitud con una fortificación.

Las ampliaciones que realizaron los sucesores de ʿAbd al-Raḥmān I no hicieron más que incrementar el número de miembros de esa comunidad que podían reunirse en el edificio auspiciado por la dinastía. A mediados del siglo IX (III h.) y tras la ampliación de ʿAbd al-Raḥmān II la superficie cubierta de la mezquita había pasado a tener 4.700 metros cuadrados, que se convirtieron en 12.189 tras los añadidos realizados tanto por al-Ḥakam II como por Almanzor en la segunda mitad del siglo X (IV h.). Los más de veinticuatro mil creyentes —muchos más si se tiene en cuenta la capacidad del patio de abluciones— que podían allí reunirse reflejan todo un programa de intenciones que demuestra que lejos de amparar una secularización ideológica de su legitimidad dinástica, los Omeyas no hicieron otra cosa más que reforzarla a lo largo de los más de dos siglos y medio que se mantuvieron en el poder.

Por eso la mezquita era un edificio tan importante para ellos. Los poetas cortesanos que celebraron las ampliaciones del edificio no ahorraban elogios a sus señores. Uno de ellos, llevado por el entusiasmo provocado por la ampliación realizada por ʿAbd al-Raḥmān II, llegaba incluso a comparar su obra con la mismísima Kaaba:[61]

> Has construido para Dios el mejor edificio
> ante cuya descripción enmudece la gente,
> y a él peregrina desde todos lados,
> cual si fuera la mezquita de La Meca,
> y su *miḥrāb*, cuando lo rodean,
> fuese el *rukn* y el *maqām*
> cuando acuden allí las gentes
> y se apiñan en muchedumbre,
> son cual bandada de palomas que,
> bajando a un pozo, se posan en torno.
>
> ***

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

no tiene igual en toda Mesopotamia,
ni nada similar construyeron los sirios;
nada igual se construyó desde que existieron
los genios de Salomón; eso es todo.

La comparación del poeta ʿUṯmān b. al-Muṭannà nada menos que con la Kaʿaba era ciertamente atrevida, pero demuestra la importancia que había adquirido ya en esa época el edificio emblemático de la dinastía. La mención a los genios (*ŷinn*) del rey Salomón es especialmente significativa porque puede vincularse con una historia que aparece en fuentes posteriores, según la cual el lugar ocupado por la mezquita de Córdoba había sido antes un basurero hasta que el mismísimo Salomón ordenó a sus genios que lo limpiaran porque, profetizó el rey, «aquí se construirá una casa [*bayt*] en la que se adorará a Dios».[62]

El vínculo entre la mezquita y la propia dinastía quedaba subrayado por la ubicación del edificio, emplazado frente a la fachada oriental del alcázar cordobés, elegido desde fecha muy temprana como residencia principal y sede del gobierno de los emires. Tampoco en esto los Omeyas andalusíes introdujeron innovación alguna, ya que en Oriente había sido también muy frecuente que las grandes mezquitas se localizaran en las inmediaciones del palacio de los gobernadores o califas.[63]

Si la mezquita cordobesa era la expresión del compromiso irrenunciable de los Omeyas con la religión de sus ancestros, el alcázar representaba formalmente su soberanía, hasta el punto de que ocupar su recinto y hacerse reconocer por quienes allí servían equivalía a hacerse con el poder. Contamos con innumerables relatos que, reales o espurios, demuestran que la autoridad de los emires se identificaba con el control de la ciudad de Córdoba, pero especialmente de su alcázar. Uno de ellos, de credibilidad incierta pero muy significativo, nos cuenta que el emir ʿAbd al-Raḥmān I era incapaz de decidirse a designar a uno de sus hijos, Sulaymān y Hišām, por entonces gobernadores de Toledo y Mérida respectivamente, valorando por igual las cualidades de ambos. Optó entonces por llamar a otro de sus hijos, el ya citado ʿAbd Allāh al-Balansī, y le encargó que a su muerte entregara el sello distintivo de la soberanía al primero de ellos que llegara al alcázar, lo cual acarreó las pésimas consecuencias que ya hemos visto.[64] Otro re-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

lato nos habla de las peripecias por las que tuvo que pasar el emir Muḥammad, cuando al conocer la muerte de su padre, el emir ʿAbd al-Raḥmān II, tuvo que ser conducido al alcázar por servidores leales oculto bajo un velo y haciéndose pasar por una de las hijas del emir difunto. Trataba así de sortear las asechanzas de su hermano y rival ʿAbd Allāh, quien todavía ignoraba la muerte de su padre y podía aprovechar la ocasión para dar un golpe de mano. Lo peor, sin embargo, aguardaba a Muḥammad cuando llegó al alcázar. Intentó que uno de los *mawālī* de la dinastía, llamado Yūsuf b. Basīl, acudiera en su apoyo con los soldados dependientes (*gilmān*) que estaban a su cargo para así poder hacer frente a un posible ataque de su hermano. La respuesta de este Yūsuf, sin embargo, fue descorazonadora: él no podía entrometerse en una disputa entre sus señores, pues sólo era siervo de aquel que entrara en el alcázar y lo poseyera.[65]

Sea este relato verídico o no, lo que da a entender es que existía la idea de que la autoridad sólo podía emanar del ocupante del alcázar cordobés. Ello explica por qué algunos herederos regresaban apresuradamente a Córdoba para ocupar el alcázar, cuando la muerte de su antecesor les sorprendía alejados de la capital. Todavía durante las luchas que llevaron al fin de la dinastía Omeya en al-Andalus, en el primer tercio del siglo XI, ser descendiente del califa ʿAbd al-Raḥmān III y hacerse con el control del alcázar cordobés parecen haber sido requisitos indispensables para cualquiera que quisiera ser reconocido como califa.[66]

El dominio sobre el alcázar de Córdoba equivalía a hacerse con los resortes del poder que allí se ubicaban, pero también ocupar la sede simbólica de la dinastía instaurada por su fundador ʿAbd al-Raḥmān I. Situado en el ángulo sudoeste de la ciudad y encastrado sobre la muralla que en ese punto la rodeaba, el alcázar dominaba la puerta a la que daba acceso el puente romano sobre el Guadalquivir, reconstruido poco después de la conquista. Apenas se conservan restos de este alcázar pero lo que conocemos de algunos de sus muros dan a entender que no se trataba de un edificio con planta regular sino más bien de un complejo de grandes dimensiones con contornos adaptados al terreno y con un acceso restringido a través de cada una de las cinco puertas que se abrían en sus murallas. El plano que dibujan esos muros con respecto a los de la vecina mezquita no muestra un trazado paralelo, por lo que parece evidente que el solar del alcázar estaba ya ocupado por éste antes de que se iniciaran las obras de construcción del oratorio.[67]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

prestara juramento de fidelidad (*bay'a*) al futuro 'Abd al-Raḥmān II y a otro de sus hijos, llamado al-Mugīra, el cual durante algún tiempo actuó como heredero, aunque más tarde renunció o se le hizo renunciar.[71] Es muy posible que esta práctica fuera seguida por algunos de sus sucesores, quizá sin llevarla hasta el extremo de exigir una jura, pero sí al menos designando un heredero en vida. Ya hemos visto que el emir 'Abd Allāh nombró oficialmente a su primogénito Muḥammad como sucesor, de ahí que cuando éste fue encarcelado se redactara un acta de deposición que fue firmada por testigos. A lo largo de todo el gobierno de 'Abd al-Raḥmān III, su hijo al-Ḥakam aparece siempre como heredero (*wālī al-'ahd*) y así es designado en documentos oficiales.[72]

El juramento de fidelidad tenía una importancia capital tanto como elemento de legitimación de la autoridad, como en lo que concernía al ritual de su prestación. La jura anudaba vínculos de obediencia (*ṭā'a*), los únicos concebibles para quienes se reclamaban sucesores de los califas de Damasco en cuyo nombre se había conquistado al-Andalus. Cuando 'Abd al-Raḥmān I llegó a las costas de este territorio lo primero que hicieron sus partidarios fue asegurarse de que los aliados que habían conseguido atraerse a su causa juraran ante el nuevo emir. Al entonces gobernador de al-Andalus, Yūsuf al-Fihrī, tal conducta le parecía execrable pues tales gentes habían violado «los juramentos más sagrados, traicionado las promesas hechas a Dios y a nosotros ... y caminado hacia el perjurio», quejas que dejan entrever que él mismo había recibido un juramento de fidelidad similar y ahora roto. Tiempo después, Yūsuf fue derrotado y acabó sometiéndose al Omeya, pero no tardó mucho en rebelarse de nuevo y huir de Córdoba «violando los juramentos más solemnes».[73]

Después de Yūsuf fueron innumerables los rebeldes que a lo largo de los más de dos siglos y medio de soberanía omeya en al-Andalus se enfrentaron contra la autoridad de los emires y califas; su actitud fue descrita en las crónicas como «salidas de la obediencia», o, lo que es lo mismo, ruptura de los vínculos establecidos por medio de la *bay'a*. En algunos casos, consta que cuando esos rebeldes eran sometidos por los ejércitos omeyas se les obligaba a volver a prestar un nuevo juramento de fidelidad, prueba de la enorme importancia que dicho juramento tenía en la articulación de las relaciones de poder.[74]

Lo que sabemos sobre el ritual que se empleaba para prestar este juramento muestra quiénes eran los personajes de los que el nuevo

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Uno de los lugares situados en el interior del alcázar era la *rawḍa* en la que los emires y califas de la dinastía —y sólo ellos— eran enterrados. ʿAbd al-Raḥmān I fue el primero en ser sepultado allí y todos sus sucesores mantuvieron la misma práctica. Incluso el emir al-Mundir, que encontró la muerte frente a los muros de la ciudad rebelde de Bobastro, fue trasladado a Córdoba por su hermano ʿAbd Allāh, quien desoyó las opiniones de los jefes del ejército que le aconsejaban enterrar al cadáver junto a la ciudad malagueña.[68] De esta forma, los Omeyas habitaban un lugar en el que junto a sus residencias o salones de recreo y audiencias, la memoria de los ancestros estaba preservada en lo que debía de ser un impresionante mausoleo. Cuando en el año 962 (351 h.) el destronado monarca asturleonés Ordoño IV visitó Córdoba, lo primero que solicitó fue que le fuera enseñada la tumba de ʿAbd al-Raḥmān III en la *rawḍa* del alcázar, para acudir allí a presentar sus respetos al califa muerto unos años antes.[69]

Para el resto de los miembros de la familia Omeya, incluidas esposas y concubinas, el lugar de descanso eterno era el llamado cementerio del arrabal, también conocido como cementerio de Qurayš, que se encontraba frente al alcázar al otro lado del río.[70] Esta clara diferenciación de los espacios funerarios vuelve a ser reflejo de la jerarquía interna del linaje, que reservaba la morada de los soberanos vivos y muertos a un lugar ubicado en el alcázar, cuyo dominio era condición indispensable para ser considerado emir o califa de Córdoba. Ni siquiera la construcción de Madīnat al-Zahrāʾ por parte de ʿAbd al-Raḥmān III cambió esta idea, como ponen de relieve las luchas de la época de la *fitna* del califato. En estos turbulentos años, el alcázar cordobés —y no la nueva ciudad palatina— siguió siendo la llave que permitía a los diversos pretendientes aspirar a ser reconocidos como califas.

La fuerte conciencia de la continuidad dinástica que tenían los Omeyas se ponía especialmente de relieve en los momentos en que se producía el fallecimiento de un emir o califa. Su sucesor era siempre el encargado del dirigir las oraciones fúnebres de su antecesor. Dado que las exequias se realizaban en la *rawḍa* del alcázar, ocupar este lugar era tanto como adueñarse de la autoridad y la memoria de los gobernantes enterrados dentro de sus muros. Tras la oración fúnebre, el heredero recibía el juramento de fidelidad (*bayʿa*) dentro del alcázar. Hubo casos, sin embargo, en que dicho juramento había sido prestado en vida del anterior emir. El emir al-Ḥakam I exigió en vida que se

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

emir debía asegurarse la obediencia sin fisuras y, por lo tanto, eran los primeros que acudían a prestar el juramento: los miembros de la propia familia Omeya, en especial hermanos y tíos, los restantes miembros de Quraysˇ establecidos en Córdoba y, a continuación, los clientes de la dinastía, los servidores del palacio y los principales jefes del ejército. Aunque es muy posible que este ritual adquiriera un carácter cada vez más formalizado a medida que avanzaba la época emiral, sus principales rasgos se encuentran prefigurados en la ya mencionada jura que el emir al-Ḥakam I ordenó hacer en vida en favor de sus dos hijos, ʿAbd al-Raḥmān y al-Mugīra. Las gentes fueron al alcázar, donde efectuaron la jura, y más tarde fueron recibidos en casa del propio ʿAbd al-Raḥmān. Después fue al-Mugīra el encargado de trasladarse a la mezquita de Córdoba. Allí se situó junto al púlpito (*mimbār*) que utilizaba el predicador en las oraciones, recibiendo así el juramento de la clase baja (*ʿāmma*) del pueblo cordobés. Más tarde al-Mugīra recibió en su propia casa a más gente, tal vez aquellos especialmente vinculados a su persona, que le prestaron también juramento. A continuación fueron dirigidos escritos a los gobernadores de las provincias (*kūra*-s), posiblemente con instrucciones para que fueran contestados con la correspondiente prestación del juramento.

El mismo procedimiento se siguió tras la accidentada toma del poder por parte del emir Muḥammad a la muerte de su padre, ʿAbd al-Raḥmān II, con la salvedad de que en esta ocasión la *jaṣṣa*, esto es, la clase dirigente cordobesa —formada por los hermanos, tíos, demás miembros de la familia (*ahl al-bayt*), Quraysˇíes y principales gentes del reino (*wuǧūh ahl al-mamlaka*)— marcharon todos al alcázar, del que ya se había apoderado el nuevo emir. La toma de juramento a la gente de Córdoba fue encargada al cadí de la ciudad en la propia mezquita.[75]

El ritual fue idéntico en la accesión de los emires al-Mundir y, posteriormente, de su hermano, ʿAbd Allāh, con la peculiaridad de que en ambos casos los dos se encontraban fuera de Córdoba con el ejército que combatía al rebelde ʿUmar b. Ḥafṣūn: la primera preocupación de ambos emires fue la de regresar lo antes posible a Córdoba para ocupar el alcázar y recibir allí el juramento correspondiente. Cuando ʿAbd al-Raḥmān III sucedió a su abuelo ʿAbd Allāh, la *bayʿa* le fue inmediatamente prestada en una de las dependencias del alcázar tanto por los hermanos, como por los hijos del difunto emir que, extrañamente, ha-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bían quedado apartados de la sucesión. Tras los miembros de la familia Omeya fueron los Quraysíes y los *mawālī* quienes prestaron la jura. La gente baja de Córdoba otorgó el juramento en la mezquita en presencia tanto del cadí, como de miembros destacados de la administración. Igualmente se enviaron cartas a los gobernadores de las provincias leales «pidiéndoles el juramento de fidelidad [*bayʿa*]». Poco después fueron enviados alamines encargados de obtener dicho juramento tanto en las zonas de frontera como en otras regiones.[76] Cuando ascendió al poder al-Ḥakam II, en fin, el ritual se desarrolló ya en Madīnat al-Zahrāʾ y a los juramentos de las distintas clases sociales se añadió una exhibición fastuosa de todo el aparato califal que inaugura lo que van a ser los grandes ceremoniales de la época de este califa.[77]

En época clásica, los juristas musulmanes teorizaron sobre el carácter y la naturaleza de la *bayʿa* como requisito para el establecimiento de la autoridad califal. Basándose en la raíz de esta palabra en árabe —el verbo *bāʿa* significa «vender»—, intentaron demostrar que este juramento tenía el carácter de un «contrato», en virtud del cual el soberano adquiría ciertos compromisos con la comunidad de los musulmanes (defensa y mantenimiento de la religión, protección del territorio del islam, la organización de una administración fiscal justa, etc.) a cambio de la «obediencia» de dicha comunidad a su persona. El objetivo de esta interpretación era legitimar la autoridad califal que se consideraba había sido establecida de acuerdo con las necesidades y la aceptación de la comunidad musulmana.

Tal interpretación era sesgada. Ningún teórico sunní de la autoridad califal en su sano juicio podía permitirse afirmar que el ejercicio del poder obedecía a un principio dinástico en el que el poder se transmitía de padres a hijos. Decir eso hubiera equivalido a reconocer la razón de las aspiraciones shiíes, que sostenían la transmisión del *imāmato* dentro de la familia que con mayor legitimidad podía aspirar a convertirse en la máxima autoridad de la Comunidad de los Creyentes: la descendencia del Profeta a través de su yerno ʿAlī b. Abī Ṭālib. Si la autoridad en el islam temprano se hubiera configurado de acuerdo a un principio reconocidamente dinástico ni Omeyas ni ʿAbbāsíes podrían haber sido nunca califas: el valor de su prosapia era infinitamente más bajo que la de aquellos que reclamaban la descendencia del Profeta a través de su yerno. Es por eso por lo que los teóricos de la autoridad sunníes sortearon este escollo afirmando que el califato debía ser en-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

comendado a un miembro del linaje de Qurayš (el mismo al que pertenecía Mahoma y los propios califas omeyas o ʿabbāsíes). Sin embargo, de ahí a afirmar que fuera el monopolio de una determinada familia —como hacían los shiíes con respecto a la descendencia de ʿAlī— mediaba un abismo. Por ello dedicaron extensas y prolijas argumentaciones destinadas a enumerar cuáles debían ser las condiciones que había de reunir un candidato susceptible de ser proclamado califa y que mantuvieran la ficción de que era elegido por una comunidad que respaldaba su autoridad por medio de ese «contrato» que era la *bayʿa*.

Estas argumentaciones, sin embargo, eran bastante estériles en la práctica. En momentos en que una determinada dinastía estaba consolidada en el poder —como fue el caso de los Omeyas durante más de doscientos cincuenta años—, el único principio válido de acceso al mismo era el dinástico. Este principio, sin embargo, carecía de validez si no iba acompañado del juramento, auténtico vínculo legitimador que articulaba unas relaciones políticas que tenían como principal fundamento la obediencia personal al soberano. No creo, por lo tanto, que se le deba otorgar un carácter contractual. En realidad el término *bayʿa* parece derivar más bien de una antigua costumbre árabe que simbolizaba la conclusión de un acuerdo por medio de la imposición de manos entre dos personas. En la ceremonia de juramento al nuevo soberano este gesto era el símbolo de acatamiento de su autoridad.[78] Nada había en él de intercambio contractual entre iguales y sí, en cambio, de reconocimiento de una autoridad que en el caso de los Omeyas tenía una legitimidad dinástica, lo que para ellos era tanto como decir que había sido sancionada por la divinidad.

La gente de la dinastía

La regularidad en las sucesiones, el descarte de las líneas colaterales del linaje o el apego a ciertos objetos, lugares o rituales ligados al ejercicio del poder son rasgos que ayudan a perfilar el carácter del dominio de los Omeyas en al-Andalus. Un apego tan estricto a la tradición heredada no se explica sólo como una preferencia personal de los gobernantes de la dinastía. Responde a la propia configuración de la formación política omeya, dominada no sólo por los sucesivos emires y califas, sino también por un conjunto de familias que asimismo se

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mantuvieron de forma muy estable dentro de su círculo de poder a lo largo de los dos siglos y medio que aquélla duró. Los miembros de estas familias dirigieron campañas militares, ejercieron como visires y gobernadores de provincias, se encargaron del tesoro, recaudaron los impuestos o estuvieron al frente del gobierno de la ciudad de Córdoba durante generaciones enteras; proporcionaron, en suma, el armazón sobre el que descansó la administración del emirato, acentuando de esta manera el perfil de continuidad que constituía su más preciada seña de identidad.

Desde este punto de vista, los Omeyas de al-Andalus no encajan bien dentro de la idea algo tópica de los déspotas orientales que encumbran y eliminan a las gentes a su servicio siguiendo los dictados de su voluntad arbitraria, revistiéndoles de honores un día para ordenar cortarles la cabeza a la mañana siguiente. Aunque es cierto que a lo largo de todo el período omeya hubo sonados casos de carreras fulgurantes que acabaron de muy mala manera, la idea de Lévi Provençal de que el grupo de gentes al servicio de la dinastía era una minoría «singularmente inestable y pendiente ante todo del capricho del soberano reinante» es exagerada y además inexacta.[79] Cuando se examinan detenidamente las listas de cargos de la administración de los sucesivos emires se comprueba que los principales puestos suelen ser ejercidos por gentes que, por regla general, ostentan un número muy reducido de «apellidos». Es cierto que estas gentes cambian y rotan en sus puestos a veces con mucha frecuencia, e incluso hay casos en que, por alguna razón, una determinada familia no gozó del favor de un soberano para reaparecer encumbrada en tiempos de su sucesor. Sin embargo, más allá de tales episodios puntuales, el entramado de la «administración» omeya —esto es, el círculo de personas que ostentaban el poder efectivo al lado del soberano— presentó la misma continuidad que la propia dinastía.

Los ejemplos son muy claros; como Šuhayd, un hombre que vivió durante la segunda mitad del siglo VIII (II h.). Seguramente tenía un origen bizantino, pero sus antepasados se habían convertido al islam e incluso habían luchado en las primeras guerras civiles en Oriente. Llegó a la península al mismo tiempo que ʿAbd al-Raḥmān I, posiblemente atraído por las perspectivas que éste ofrecía, ya que era un *mawlà* de su familia. En este territorio se convirtió en uno de los jefes militares del emir omeya realizando para él expediciones contra diver-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sos rebeldes. Doscientos años más tarde sus descendientes, conocidos como Banū Šuhayd, seguían siendo visires, caídes o gobernadores de provincias ya en época del califa ʿAbd al-Raḥmān III. La historia de Abū ʿAbda Ḥassān b. Mālik es similar. Descendía de un esclavo (*mamlūk*) manumitido, que también había tomado parte en las luchas del califato omeya oriental. Establecido en Sevilla con anterioridad a la llegada del primer emir omeya, fue uno de los primeros que se apresto a apoyar su causa cuando aquél desembarcó en Almuñécar. Instalado el bando omeya en el poder, este hombre fue nombrado visir y caíd por el emir, quien asimismo le confió el gobierno de Sevilla y de Beja. Sus hijos, nietos, bisnietos y tataranietos fueron conocidos como los Banū Abī ʿAbda y sus nombres aparecen rutinariamente en las fuentes como visires, caídes, gobernadores de provincias o ejerciendo otros cargos al servicio de los emires y califas omeyas.[80] En un capítulo anterior se ha citado ya a ʿAbd Allāh b. Jālid, jefe de los *mawālī* omeyas englobados en el *ŷund* de Damasco, y que fue el antecesor de un linaje muy prestigioso, entre cuyos miembros se contaban visires, jefes militares e incluso algún cadí. Lo mismo puede decirse de los descendientes de Yūsuf b. Bujt, otro *mawlà* de origen persa que también participó en la gesta que llevó al poder a ʿAbd al-Raḥmān I, y cuyos descendientes ocuparon diferentes puestos en tiempos de sus sucesores.[81] La lista podría completarse con otras familias, tales como los Banū Basīl, los Banū ʿAbd al-Raʿūf, los descendientes de Umayya b. Yazīd (que desempeñaron importantes puestos a lo largo del emirato a pesar de las veleidades de alguno de sus miembros), los de Mugīṯ al-Rūmī, los de ʿAbd al-Ḥamīd b. Gānim o, en fin, los Banū Ḥudayr, quienes descendían de un esclavo manumitido que había formado parte del botín tomado por las tropas del emir Hišām I en una expedición llevada a cabo contra Narbona, y que llegaron a ostentar los más altos puestos palatinos a lo largo de los siglos IX y X (III-IV h.).[82]

Todas estas familias tuvieron también una conciencia muy clara de su linaje. Sus miembros no se nos presentan nunca como oscuros servidores de la dinastía, sino como orgullosos descendientes del antepasado epónimo que en todos los casos era el primero que se había instalado en al-Andalus. Umayya b. Muḥammad b. *Šuhayd* fue un visir de ʿAbd al-Raḥmān III que vivió a comienzos del siglo X (IV h.). Era tataranieto del Šuhayd al que antes hemos citado, y los cronistas que citan así su nombre resaltaban su identificación como miembro de un linaje

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

que llevaba generaciones ejerciendo puestos de autoridad. Lo mismo ocurría con miembros de otras familias: ʿĪsà b. Aḥmad b. *Abī ʿAbda*, Mūsà b. Muḥammad b. *Ḥudayr*, etc. En todos estos casos el nombre del personaje en cuestión resaltaba la pertenencia al linaje cuyos miembros habían sobrevivido tanto como la propia dinastía.

El estudio de estas familias es, sin embargo, bastante frustrante. Podemos trazar su continuidad durante dos siglos, establecer las filiaciones que les ligan a sus ancestros —a veces con ciertas dudas, ya que los nombres de sus vástagos suelen repetirse mucho, lo que si bien confirma la conciencia de linaje que estas familias tenían, en cambio dificulta mucho establecer las filiaciones— o, en fin, documentar los innumerables cargos que desempeñaban sus miembros. No siempre podemos saber, en cambio, dónde vivían, qué propiedades tenían, qué relaciones les unían entre sí, cómo funcionaban los vínculos que les unían con sus señores omeyas o cómo organizaban el reparto de poder entre sus miembros. Saber que los Banū Jālid estuvieron instalados en una alquería cercana a Loja (en la *kūra* de Elvira), que durante el siglo IX (III h.) se convirtió en un *ḥiṣn* y que perteneció siempre a los dominios de esta familia, es bastante excepcional. También lo es la información que señala que la descendencia de un *mawlà* de ʿAbd al-Raḥmān I poseía alquerías (*ḍiyāʿ*) y asentamientos (*manāzil*) en la *kūra* de Elvira así como una casa al norte de Córdoba.[83] Cabe pensar, por lo tanto, que el resto de estas familias también tendrían grandes propiedades y que utilizarían sus puestos para incrementar tales riquezas, pero se trata de una mera, aunque lógica, suposición.

Algunos retazos sacados de menciones de las fuentes nos hablan, por ejemplo, de que los Banū Abī ʿAbda, que recordemos eran originarios de Sevilla, siguieron teniendo una vinculación con la ciudad hispalense a lo largo de generaciones, pero la evidencia es demasiado tenue como para poder sacar conclusiones satisfactorias de ello.[84] Lo mismo ocurre con ciertos jalones de la topografía cordobesa que pueden ser relacionados con algunas de estas familias: existía, por ejemplo, una mezquita en esa ciudad que debía su nombre al *ḫāyib* del siglo X ʿĪsà b. Aḥmad b. ʿAbī ʿAbda, lo que hace pensar que fue construida bajo sus auspicios, tal vez en un terreno de su propiedad; una zona de Córdoba tomaba su nombre de los Banū l-Zaqqāqī.[85] Estos indicios mueven a pensar que esta gente había conseguido hacerse con propiedades

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dentro de la capital pero, por desgracia, no podemos llevar demasiado lejos esta idea.

Más perspectivas ofrece conocer en qué consistía la relación de estas gentes con sus señores omeyas. Un rasgo común a estos linajes es que todos ellos descendían de «clientes» (*mawālī*) de los antiguos califas o de los emires omeyas de al-Andalus. Pese al lustre que adquirieron sus proles andalusíes, en muchos casos sus ancestros habían sido esclavos —en la mayor parte de origen bizantino o persa, en algún caso bereber o indígena— capturados durante las conquistas y las expediciones militares. Estos esclavos fueron manumitidos, quedando ligados a la dependencia de los califas o emires omeyas. Los que eran de procedencia oriental —y, por tanto, de ascendencia bizantina o persa— llegaron a al-Andalus, bien con el ejército sirio o bien cuando cayó en Oriente la dinastía a la que estaban adscritos y ʿAbd al-Raḥmān I se hizo con el poder en el otro extremo del mundo musulmán. Tanto este emir como sus sucesores siguieron manumitiendo esclavos en al-Andalus y eso explica que algunas de las familias que componían la «gente de la dinastía» tuvieran un origen bereber o indígena.

Descender de esclavos manumitidos y al tiempo ser capaces de consolidar unos poderosos linajes a través de varias generaciones fue el paradójico logro de estas gentes. Contaron para ello con el favor de sus señores omeyas que no quisieron o no pudieron prescindir de la gran mayoría de ellas durante buena parte de su gobierno. Aunque consta que los árabes miraban con desprecio a estos *mawālī* de la dinastía, lo cierto es que eran éstos y no ellos quienes dirigían los ejércitos omeyas o quienes se encargaban de acaparar y administrar los recursos, controlando los principales resortes del poder cordobés.[86]

¿En qué consistía exactamente la relación de «clientela» (*walāʾ*) que unía a estas familias con los Omeyas? Es difícil decirlo con precisión. Las fuentes narrativas no se preocupan mucho por explicárnoslo y, como siempre ocurre con los aspectos institucionales de las sociedades musulmanas, un halo de ambigüedad recorre su aplicación concreta. En parte, esta ambigüedad se debe a que la doctrina jurídica en torno al *walāʾ* estaba lejos de ser uniforme y, en parte, a que esa doctrina se fue configurando a lo largo de los siglos IX y X (III-IV h.) reflejando así unas condiciones que ya nada tenían que ver con las de épocas más tempranas.

En términos generales, el *walāʾ* designa una relación de dependen-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cia personal. Los juristas musulmanes de época clásica, sin embargo, se esforzaron por presentarla como una relación de reciprocidad: el señor adquiría ciertos derechos sobre la herencia y la custodia de los hijos de su *mawlà*, mientras que el cliente podía exigir a su señor que pagara en su nombre el «precio de la sangre» (*diya*). Como «precio de la sangre» se conoce una antigua práctica árabe consistente en una compensación en dinero o en especie que una tribu determinada pagaba cuando uno de sus miembros mataba o hería a alguien de otra tribu. Su finalidad era impedir que el círculo vicioso de las venganzas desembocara en enfrentamientos generalizados, de tal manera que cuando una tribu aceptaba esa compensación se ponía fin a ulteriores acciones de represalia. Según los tratadistas de derecho musulmán, en las relaciones de «clientela» el señor se comprometía a pagar el «precio de la sangre» de todo cliente que se viera envuelto en uno de esos casos de agresión a un tercero.

Estos rasgos generales de la relación de *walà'* —los derechos de herencia del señor y la cuestión del «precio de la sangre»— fueron objeto de una amplia elaboración, con diferentes puntos de vista por parte de las diversas escuelas jurídicas sobre cómo y en qué casos debían aplicarse.[87] La adquisición de ciertos derechos sobre la herencia del cliente por parte del patrono es un tema muy tratado en el derecho romano, y fue objeto de muchas disquisiciones jurídicas tanto en época clásica como bajoimperial. En cambio, el pago del «precio de la sangre» (*diya*) es un precepto que hunde sus raíces en el pasado tribal de la Arabia preislámica, pero que se mantuvo en la época posterior a las conquistas.[88] Su puesta en práctica, sin embargo, varió considerablemente. Hacer responsable a toda una tribu de los desmanes cometidos por uno de sus miembros debía de resultar una tarea casi imposible. Las tribus árabes se habían dispersado por grandes territorios, y además era difícil conciliar el énfasis que esta práctica ponía en la culpabilidad colectiva con el contenido moral de la doctrina religiosa que hacía hincapié en la responsabilidad individual de cada musulmán. Por tales razones los tratadistas de derecho islámico (*fiqh*) intentaron asimilar de diversas formas este precepto. Alguna escuela jurídica, por ejemplo, propugnó que los responsables de pagar el «precio de la sangre» fueran, no ya los contribulos de quien había realizado la agresión, sino sus propios compañeros de armas inscritos en el mismo registro militar, un reconocimiento implícito de que los vínculos tribales unían

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

menos que la pertenencia a un mismo ejército. Con el tiempo la *diya* acabó por convertirse en una compensación económica que el agresor debía hacer al agredido o a sus herederos en caso de que le hubiera producido la muerte; si se trataba de un *mawlà*, era el señor quien debía realizar esa compensación.[89]

En la época de las grandes conquistas los vínculos de clientela (*walā'*) se aplicaron a diferentes tipos de relaciones. Una de ellas, y la que mayores equívocos ha provocado, era la que se producía cuando un miembro de las poblaciones sometidas decidía convertirse al islam. Tal conversión se hacía de la mano de un árabe y en esos casos el nuevo musulmán quedaba convertido en *mawlà* o cliente de la persona que había auspiciado su conversión. El *walā'* funcionaba aquí como un mecanismo de integración en la sociedad de los conquistadores quienes, de esta manera, se aseguraban su condición de ejército victorioso y, al tiempo, la posibilidad de entablar vínculos muy estrechos con las poblaciones que habitaban los territorios conquistados y con las que tenían que convivir. En las obras jurídicas este tipo de clientela es conocida con el nombre de *walā' al-Islam* o *walā' al-muwālāt* y tiene un carácter contractual muy acusado.[90]

Los juristas musulmanes equipararon este tipo de relación con una similar que existía en la Arabia preislámica, conocida como *ḥilf*, y que designaba una alianza establecida bajo juramento entre tribus, o bien entre un individuo y un grupo tribal. Esta relación era utilizada, por ejemplo, cuando un individuo se encontraba alejado de su propia gente y estaba forzado a permanecer largo tiempo en una tribu extraña: en ese caso, la alianza bajo juramento (*ḥilf*) le garantizaba la protección de la tribu de acogida e incluso, en algunos casos, la integración en ella mediante la adopción. La «clientela contractual» funcionaba de un modo similar, con la diferencia de que la conversión de los árabes en conquistadores musulmanes les llevó a tratar con una miríada de infieles sometidos cuya dependencia respecto a los vencedores debía ser subrayada.[91] En una sociedad dominada por la lógica de la conquista y la sumisión, los pactos con los sometidos se hacían siempre desde una posición de dominio, lo que entrañaba que éstos quedaran relegados a la condición de *mawlàs*. Por eso se daban casos en que no había existido una conversión por parte del sometido, ya que la «clientela contractual» era una alianza con un indígena que subrayaba su estatus subsidiario, pero que reconocía que se trataba de un «libre» o, lo que

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

es lo mismo, un miembro de la clase dominante de la sociedad conquistada.[92]

Un tipo muy distinto de relación era la que se aplicaba en virtud de la clientela por manumisión (*walā' al-'itāqa*). En este caso el vínculo ligaba a un esclavo con su manumisor. Como es lógico, este tipo de «clientela» tenía un carácter de dependencia personal mucho más acusado. Aquí estaba fuera de lugar cualquier idea de «alianza», ya que de lo que se trataba era simple y llanamente de prolongar los derechos de propiedad del señor sobre su esclavo al manumitirle. El manumitido se convertía así en *mawlà* de un señor, por lo que en estos casos este término debería ser traducido con mayor propiedad por «liberto» y no tanto por «cliente». Dado que después de las conquistas los árabes se hicieron con un inmenso número de esclavos, estas manumisiones fueron muy frecuentes a lo largo de los siglos VII y VIII (I-II h.), lo que generó una abundantísima masa de «libertos» que quedaron adscritos a sus señores por vínculos de dependencia personal.[93]

Así pues, una «clientela contractual» y una «clientela por manumisión» no podían entrañar el mismo resultado, por mucho que en ambas el «cliente» fuera denominado *mawlà*. Es cierto que en los dos casos funcionaba una idea de dependencia: cuando se trataba de un «libre» —o, lo que es lo mismo, un miembro de la clase dirigente—, el objetivo era integrarle en la sociedad de los conquistadores con un estatus subsidiario; cuando se trataba de un esclavo manumitido, el fin era ligarle a la persona de un señor. Ahora bien, la posición social de un miembro de la aristocracia indígena y de un esclavo manumitido no podía ser nunca la misma, por mucho que ambos fueran llamados *mawlà*-s. El primero accedía a la élite de los conquistadores, en la cual veía su posición reconocida, mientras que el segundo quedaba en una situación de dependencia que se subrayaba mediante el pago de sumas periódicas, la entrega de regalos o prestaciones de trabajo.[94]

Dos ejemplos andalusíes retratan la distancia entre ambos tipos de clientela. El primero de ellos es el de Casius, un jefe militar establecido en época del reino visigodo en la frontera contra los vascones, en la cuenca alta del Ebro. Cuando se produjo la conquista árabe, Casius pactó con los recién llegados e incluso se dice que marchó a Oriente, donde se convirtió al islam por intercesión (*'alà yaday*) del califa omeya al-Walīd, «vinculándose a su clientela».[95] Esta clientela, contraída entre un destacado miembro de la aristocracia indígena y el califa de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Damasco, era evidentemente contractual y convirtió a Casius en un *mawlà* de los Omeyas con una situación de privilegio en sus dominios. Esta alianza podía invocarse en momentos de apuro, tal y como hizo el emir ʿAbd al-Raḥmān II cuando en el año 844 (230 h.) los normandos atacaron las costas andalusíes y se vio obligado a pedir refuerzos, y uno de los que acudió con sus tropas desde la frontera fue el nieto de Casius. Por esas fechas, Mūsà b. Mūsà b. Qasī, era «rebelde contra el sultán, que se lo congració recordándole la clientela de sus antepasados con el suyo, el califa al-Walīd, por cuya mano se convirtieron al islam, de manera que vino con su abundante ejército y partió con los demás hacia Sevilla».[96] Así pues, Mūsà b. Mūsà protagonizaba una de las periódicas rebeliones que le enfrentaban al emir, pero éste se las arregló para establecer la paz con él invocando un vínculo que garantizaba al soberano cordobés la prestación de auxilio militar por parte de su aliado.[97]

Si Casius había logrado obtener una clientela contractual, la que unió a un individuo llamado Bazīʿ con los Omeyas fue la de un liberto con sus antiguos amos. Este hombre era un esclavo, probablemente capturado en alguna de las expediciones de los ejércitos árabes.[98] Su dueño le integró en su comitiva militar y como soldado tomó parte en una batalla en la que dio tales pruebas de valor que el emir ʿAbd al-Raḥmān I se interesó por él. Al enterarse de que era un esclavo decidió comprarlo. Tiempo más tarde le manumitió por medio de un documento cuyo texto se ha preservado:[99]

> En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso, documento [*kitāb*] concedido por ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya en favor de Bazīʿ, su *mawlà*, manumitiéndole por amor de Dios —¡honrado y ensalzado sea!—. Nadie podrá causarle daño, pues su clientela me pertenece a mí y a mi descendencia.

La manumisión de Bazīʿ implicaba una dependencia hereditaria, dado que el emir proclamaba que su *walāʾ* le pertenecía tanto a él como sus descendientes; implicaba también una protección —«nadie podrá causarle daño»— que confirmaba la solidez del vínculo. Lo que sabemos sobre la suerte posterior de Bazīʿ y de sus hijos confirma que, en efecto, se mantuvieron al servicio de los Omeyas integrándose en la «gente de la dinastía». Tras su compra, Bazīʿ fue nombrado oficial de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la guardia negra (*ʿirāfat al-sūd*). Años más tarde, una llamativa historia —real o ficticia— nos muestra la fuerza que tenían los vínculos que había anudado con los Omeyas. En el momento en que se produjo la rebelión del arrabal de Córdoba contra el emir al-Ḥakam I en 818 (202 h.), Bazīʿ se encontraba por algún motivo en la cárcel. Al producirse el motín, «comenzó a lamentarse de no poder acudir y demostrar su abnegación en la defensa de su señor». Sus carceleros entonces decidieron soltarle a condición de que tomara parte en la lucha y regresara después a prisión. Tras participar en la sangrienta derrota de los sublevados, Bazīʿ «volvió a la cárcel como feroz león, teñido en su propia sangre». Cuando el emir al-Ḥakam se enteró de lo sucedido «le devolvió su favor y concedió privanza con beneficios. Tuvo posteriormente descendientes cuya nobleza no pasa desapercibida».[100]

Sea o no verídica, esta anécdota muestra exactamente lo que se esperaba de un liberto como Bazīʿ: la lealtad a sus señores y la obligación de defenderles en un momento de peligro dado que, hay que recordar, su *walā'* pertenecía a los descendientes del emir que le había manumitido. Los hijos y nietos de Bazīʿ, por su parte, continuaron ligados a los Omeyas. A lo largo del siglo IX, algunos de ellos fueron caídes y gobernadores de provincias, mientras que otros, en cambio, se convirtieron en ulemas, como fue el caso de Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 900/287 h.), uno de los más prestigiosos hombres de religión de su época, pero también estrechamente ligado al servicio de la dinastía Omeya.[101]

Así pues, el vínculo de *walā'* establecido por Casius con el califa omeya de Damasco nada tuvo que ver con el que ligó a Bazīʿ con su manumisor, el primer emir omeya de Córdoba. Aquél concertó una alianza que le sometía a los nuevos señores de la península pero que reconocía su propia situación de privilegio, mientras que éste quedó en una situación de dependencia personal, ligado al servicio de sus señores. El *walā'* establecido por Casius con el califa de Damasco no hizo sino reconocer su dominio en una determinada zona, la manumisión que recibió Bazīʿ vinculó su suerte con la de la dinastía a la que estaba adscrito.

La diferencia entre ambos tipos de relación —la clientela contractual y la de manumisión— se acentuó además en al-Andalus debido a que la escuela jurídica mālikí, que a lo largo del siglo IX impuso su dominio en ese territorio, sólo concedía valor jurídico a la segunda de es-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tas modalidades —la clientela por manumisión—. Según R. Brunschvig, «el mālikismo no concede efecto jurídico válido (sucesiones, solidaridad penal) más que al patronato nacido de la manumisión de esclavos, con exclusión de otras formas posibles —y practicadas— de patronato. Los hombres libres no árabes que se convierten al islam son considerados en el mālikismo como clientes de la comunidad musulmana en conjunto y no del individuo o del grupo ante el cual han abjurado, o sea que, de hecho, estos musulmanes nuevos y sus descendientes no tienen entre los mālikíes estatuto jurídico especial».[102] El rechazo del mālikismo a reconocer el *walā'* contractual es lo que explica el relativamente escaso número de *mawālī* que se documentan en al-Andalus en relación con otras zonas.[103] A medida que avanzaba el siglo IX (III h.) y bajo la influencia de esta escuela jurídica, estas alianzas debieron de repudiarse y por ello han dejado una huella muy escasa en nuestras fuentes. Sin embargo, el ejemplo de los Banū Qasī, y otros que así lo corroboran, muestran que este tipo de *walā'* debió de estar muy extendido en los tiempos posteriores a la conquista.[104] En un primer momento sirvió para articular las relaciones con los miembros de la aristocracia visigoda sometida, aunque a lo largo del siglo IX (III h.) —como veremos más adelante— estas alianzas entraron en crisis desencadenándose las rebeliones que caracterizan esa centuria.

Las «gentes de la dinastía» que procedían de esclavos manumitidos mostraron siempre una lealtad inquebrantable hacia sus señores. Pese a que dirigieron ejércitos y controlaron importantes resortes del poder, ninguno de ellos encabezó nunca una rebelión. El servicio de estas familias de *mawālī* omeyas a sus señores fue la clave de la consolidación del emirato de Córdoba. Su papel fue mucho mayor que el de los miembros del linaje Omeya, que iban quedando relegados a un segundo plano a medida que se iban descartando las distintas ramas colaterales del mismo. Tampoco los descendientes de los conquistadores árabes, ni siquiera de los componentes del *ŷund* sirio, tuvieron una presencia tan relevante en la administración cordobesa. Más que confiar, por tanto, en miembros de su propia parentela o en jefes árabes de lealtad siempre más que dudosa, los emires se inclinaron por delegar funciones militares y administrativas en descendientes de antiguos esclavos manumitidos por sus antecesores y cuya obediencia habían heredado. Al actuar así parecen haber hecho suyas las reflexiones del califa 'abbāsí al-Mahdī (m. 785/169 h.), quien, al recibir las quejas de un

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

miembro de su familia por el excesivo poder que había dado a sus *mawālī*, habría respondido que no temía más remedio que actuar así, ya que esos servidores eran los únicos a los que podía recibir en audiencia y permitirles que tocaran su rodilla y al rato enviarles a los establos para que limpiaran sus caballos.[105]

Nos gustaría saber mucho más sobre la forma en que se desarrollaban las relaciones de los emires con estas familias de *mawālī*, cuyos miembros recibían considerables beneficios de los Omeyas. Un tal Martinīl, que había sido esclavo (*'abd mamlūk*) de Yūsuf al-Fihrī y al que también manumitió el emir ʿAbd al-Raḥmān I, recibió de éste una propiedad situada a las afueras de la medina de Córdoba que el antiguo esclavo legó a sus descendientes.[106] También es seguro que obtenían estipendios muy cuantiosos por el desempeño de sus cargos. Su labor en estos puestos, sin embargo, debía moverse en un delicado equilibrio entre lo que eran sus propios intereses y los de la dinastía a cuyo servicio estaban, siendo bastante probable que en ocasiones tales intereses fueran divergentes. Sería muy interesante conocer también cómo se realizaban las herencias de estos Banū Šuhayd, Ḥudayr o Abī ʿAbda. Con los textos jurídicos mālikíes en la mano, el emir de turno era considerado el último heredero por vía masculina, lo que le excluía del acceso a tales herencias en el caso de que existieran hijos varones del difunto.[107] Dado que, como hemos visto, estos linajes mantuvieron una fuerte continuidad a lo largo de todo el período omeya, las posibilidades de que los soberanos pudieran apoderarse legalmente de los bienes adquiridos por estas gentes a su servicio eran pequeñas.

Linajes tan estables de servidores debieron de acumular mucho poder dentro de la administración, lo que posiblemente constituyó un motivo de preocupación para los soberanos omeyas. Ello explica que algunos se inclinaran por integrar en su círculo de poder a esclavos eunucos, dependientes suyos y carentes de descendencia, lo que les convertía en unos servidores aún más ligados a la dinastía. La procedencia de los eunucos (*jiṣyān*; sing. *jaṣī* o *maṣbūb*) en al-Andalus fue siempre muy diversa: algunos de ellos eran cautivos, otros habían sido comprados y no faltan, como veremos, casos en que el penoso estado de estas gentes se debió a la brutal actuación de determinados emires. Tampoco su condición física era la misma, dado que la amputación de sus órganos no siempre se realizaba de la misma manera y con idéntico resultado. Las funciones de esos eunucos eran también bastante va-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

riadas: emisarios de los soberanos, guardianes de sus harenes y, en general, servidores del alcázar por cuyas dependencias parecen haberse movido con bastante facilidad. Algunos de ellos fueron especialmente distinguidos: dirigieron campañas militares y desempeñaron puestos relevantes, como el de *ḥāŷib*, que controlaba toda la maquinaria de la administración cordobesa por encima de los propios visires.[108]

El ascenso de los eunucos como «gentes de la dinastía» investidos de un amplio poder fue, sin embargo, gradual. Durante el gobierno de los tres primeros emires omeyas en al-Andalus sólo contamos con dos breves menciones —una de ellas dudosa— a eunucos instalados en puestos de relieve.[109] Es sólo en pleno siglo IX (III h.) cuando en tiempos de ʿAbd al-Raḥmān II encontramos a algunos eunucos ejerciendo un papel muy destacado. El más célebre de todos fue Naṣr, a quien las fuentes califican como el «gran eunuco» (*al-jaṣī al-kabīr*).[110] Su poder en el seno de la administración llegó a ser enorme. Un contemporáneo, el autor mozárabe Eulogio, le calificaba de *claviculario proconsule* añadiendo que controlaba toda la administración de al-Andalus.[111] Sus actividades fueron, en efecto, muy variadas: encabezó con éxito la expedición contra los normandos que habían desembarcado en Sevilla en 844 (230 h.), lo que le valió el sobrenombre honorífico de Abū l-Faṯḥ, dirigió junto con otro eunuco llamado Masrūr las obras de ampliación de la mezquita de Córdoba, quedando constancia de ello en una inscripción situada sobre la Puerta de San Esteban, fue responsable de la construcción de una estancia en el alcázar y tuvo, en fin, la suficiente autoridad como para poder encarcelar y torturar a sus enemigos, mientras recompensaba a sus fieles, contando siempre con la aquiescencia del emir.[112] Los versos de los poetas, siempre buenos indicadores para conocer dónde se encontraba el núcleo del poder, calificaban a Naṣr de «escogido entre la gente», afirmaban que «sobrepasa las alturas y su gloria a toda gloria», no dudaban en dedicarle, al parecer completamente en serio, un poema en el que un verso decía: «No hay entre todos los hombres como Naṣr».[113]

El encumbramiento de Naṣr debió de ser muy mal recibido por parte de las tradicionales familias de *mawālī* omeyas. Existía una sorda rivalidad entre el eunuco y el *ḥāŷib* ʿĪsà b. Šuhayd, que pertenecía a una de esas familias. En el cenit de su poder Naṣr consiguió desembarazarse de este rival deponiéndole de su puesto para reemplazarle por un personaje más afín.[114] Cuando se planteó la sucesión del emir, am-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La estabilidad de la línea dinástica se explica también por el hecho de que el grupo que la apoyaba estuvo siempre compuesto por un puñado de familias que nutrían los principales cargos de la administración omeya. Estas familias estaban compuestas por *mawālī* que en la mayor parte de los casos procedían de antiguos esclavos manumitidos que habían vinculado su fortuna con la de sus señores. Mostraron la misma continuidad de generación en generación que la que caracterizaba a sus señores: sus miembros eran muy conscientes de que los amplios beneficios de los que disfrutaban se debían a la lealtad que debían profesar al soberano de turno y parecen haber hecho de esta lealtad su principal seña de identidad. Con todo, la lealtad de unas familias tan poderosas podía tender a resquebrajarse, especialmente cuando sus intereses y los de sus señores entraban en conflicto. En este complejo juego, los soberanos omeyas dependían paradójicamente de sus dependientes. Una forma de intentar mitigar tal dependencia consistió en promocionar a esclavos eunucos que, aparte de estar adscritos a sus señores, carecían de descendencia y, por lo tanto, de capacidad de generar linajes. Durante los primeros años del emirato estos eunucos, sin embargo, no desempeñaron casi nunca puestos importantes. Fue sólo en época de ʿAbd al-Raḥmān II cuando este emir se decidió a poner toda su confianza en el todopoderoso Naṣr, una apuesta que muy posiblemente encontró el rechazo de algunas familias de *mawālī*. Desde entonces y hasta plena época califal, los eunucos no volvieron a dirigir la administración omeya y sólo volverán a surgir como un grupo importante en la época de al-Ḥakam II, en un momento de profunda crisis en el seno de dicha administración.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bos bandos se enfrentaron. Naṣr apoyó las pretensiones del príncipe ʿAbd Allāh, cuya madre Ṭarūb, favorita del emir, se unió a la conspiración; por su parte, ʿĪsà b. Šuhayd apostaba sin reservas por el primogénito Muḥammad. No parece aventurado suponer que bajo estas pugnas, de las que también hay un claro eco en la poesía de la época, existía una auténtica lucha de poder que acabó muy mal para Naṣr. De creer a algunas fuentes, su intento de allanar el camino sucesorio a su candidato le llevó a tramar el asesinato del emir ʿAbd al-Raḥmān II, pero fue descubierto a tiempo y acabó con su propia muerte.[115]

El mal fin de Naṣr puede haber influido en que no volvamos a encontrar a un eunuco en un puesto de cierta relevancia hasta la época del emir ʿAbd Allāh. Este eunuco, llamado Badr, no llegó sin embargo a ser nombrado *ḥāŷib*, aunque parece haber gozado de cierta influencia en la corte.[116] Es en época califal y más en concreto durante los últimos años de ʿAbd al-Raḥmān III, coincidiendo con la vejez de este califa y el paulatino incremento de funciones por parte de su hijo al-Ḥakam, cuando los eunucos pasan a controlar de forma efectiva la administración del califato, ocupando un buen número de puestos importantes y relegando a las antiguas familias de *mawālī* a un lugar secundario. Como se verá más adelante, estas familias no aceptaron de buen grado su marginación y batallaron ferozmente para conseguir recuperar la preeminencia perdida.

Es posible, pues, matizar la idea algo simplista que ve en el emirato y califato omeyas unas formas «estatales» centralizadas y poco menos que anunciadoras del «estado moderno». En realidad, se trató en ambos casos de una compleja red de poder, trenzada por un grupo muy compacto, a cuyo frente se encontraban los soberanos de la dinastía con su familia más próxima (hijos, hermanos y tíos, por este orden) como gentes de su confianza, y a cuyo lado figuraban las familias que nutrían el grupo que se da en llamar «la gente de la dinastía». En esta red de poder la genealogía omeya servía como fuente de legitimidad impregnada de un fuerte conservadurismo en todas sus manifestaciones de poder. El fuerte énfasis en la genealogía, sin embargo, no implicaba que los Omeyas se comportaran como una familia extensa: antes al contrario fueron ante todo un linaje dinástico en el que el poder se transmitía de una forma muy regulada y en el que las ramas colaterales del árbol familiar quedaban claramente descartadas a efectos de competencia por el poder.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Capítulo 6

EL POBLAMIENTO Y LOS RECURSOS

El territorio al que llegó ʿAbd al-Raḥmān I a medidos del siglo VIII era ya en ese momento morada permanente de toda una generación de conquistadores convertidos en pobladores. Esas gentes habían echado raíces en su nuevo país: habían contraído matrimonio, habían tenido allí su descendencia y habían envejecido y acabado sus días con sus cuerpos sepultados de acuerdo con un rito desconocido hasta entonces en esas tierras. Todos ellos se habían desperdigado por una inmensa extensión de territorio y todos ellos habían tenido que tratar con la población sometida y muy especialmente con su clase dirigente. Algunos componentes de esta población todavía no habían asimilado del todo su presencia. Otros, en cambio, habían podido seguir al frente de sus territorios con la garantía de unos pactos que les obligaban al pago de tributos. Había, en fin, quienes optaron por convertirse en firmes aliados de los recién llegados: se habían unido a ellos por medio de alianzas matrimoniales e incluso habían cambiado su religión dando a sus nuevos socios todas las facilidades posibles para que pudieran acomodarse entre ellos. Desde hacía tiempo, los indígenas se habían dado cuenta de que era inútil intentar comunicarse con los conquistadores en su latín materno y que éstos, conscientes de su situación de privilegio y de la fuerza de una religión que les había hecho amos de medio mundo, exigían a quien se dirigiera a ellos que lo hiciera en árabe. Muy probablemente fue así como se dieron los primeros pasos de un proceso de arabización lingüística de la población andalusí que en las dos centurias siguientes avanzó de forma imparable.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

A grandes rasgos, ésta fue la situación con la que se encontró ʿAbd al-Raḥmān I y ésta era la herencia que tanto él como sus sucesores reclamaron como descendientes de los antiguos califas en cuyo nombre se había realizado la conquista. Se trataba, sin embargo, de una herencia fragmentada y difícil, en la que la infinidad de situaciones producidas por la conquista conformaba un mosaico de peculiaridades que contrastaba con la uniformidad que intentaba imponer la dinastía Omeya. Los conflictos de la época emiral que, como veremos más adelante, no hicieron sino ir en aumento a lo largo de todo el período, tienen su raíz en esa contradicción. Y es que lo que estaba en juego era el control sobre las gentes y los recursos, cuya distribución determinó la configuración de al-Andalus en época emiral.

Asentamientos y «desasentamientos» musulmanes

Un balance territorial

Si hay algo que caracteriza a al-Andalus a mediados del siglo VIII es que era un territorio de amplios contrastes. Algunos enclaves sufrían por esas fechas un fuerte declive, especialmente notorio en lugares que no mucho antes habían conocido tiempos mejores. Zonas enteras padecieron por entonces una desestructuración muy profunda, cuyas causas distan de estar claras, pero que tuvieron efectos muy patentes tanto en el registro arqueológico como en las menciones de las fuentes escritas. Por contra, otras zonas no sólo no se vieron tan afectadas por esta crisis, sino que incluso experimentaron un cierto auge que, además, se vio acompañado de una fuerte reorganización interna. El primer siglo del dominio omeya en al-Andalus es una historia de rotundos fiascos poblacionales en algunas regiones, pero también de sonoros éxitos que anuncian lo que será, ya en la época final del emirato, una configuración territorial muy distinta a la que había prevalecido en época visigoda.

El mapa general de al-Andalus refleja muy bien estos cambios. Cuando se traza en él la línea que define las relaciones entre las regiones meridionales y septentrionales —línea que tradicionalmente ha marcado las zonas de mayor peso en la península—, se aprecia un claro desplazamiento con respecto a períodos anteriores. En época clási-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ca y tardoantigua, en efecto, es posible identificar dos grandes ejes que atraviesan Hispania de norte a sur: uno oriental, siguiendo la línea costera levantina, y otro occidental, muy vinculado a la explotación de los recursos naturales y que tenía en Sevilla (Hispalis), Mérida (Emerita) y León (Legio) sus principales centros urbanos. A la altura del siglo VIII la situación había variado y el principal eje que articulaba el territorio de al-Andalus era el que por el centro conectaba las principales ciudades meridionales —en especial, Córdoba y Sevilla— con el valle del Ebro a través de Toledo y Zaragoza.[1]

Este eje central marca la vía de islamización en al-Andalus. Desde el momento de la invasión el número de musulmanes andalusíes no hizo más que aumentar. A los conquistadores árabes y a los bereberes más o menos islamizados que les acompañaban se les fueron añadiendo los indígenas que en número creciente adoptaban la nueva religión. Aunque es muy difícil medir el ritmo que adquirió este proceso de conversión, ciertos indicios, como la construcción o ampliación de mezquitas o la proliferación de cementerios musulmanes, indican que pronto adquirió proporciones que pueden calificarse de masivas.

Un buen indicador del creciente predominio del islam en al-Andalus durante el emirato omeya es el que ofrecen los datos que recogen los llamados «diccionarios biográficos» árabes. En estas obras (fechadas desde el siglo X/IV h. en adelante) se recogen las biografías de centenares de ulemas musulmanes, es decir, de individuos que destacaron, bien por sus estudios en algún campo de las ciencias islámicas (como, por ejemplo, el derecho, el estudio del Corán o de las tradiciones proféticas), o bien por su conducta ejemplar.[2] Aunque todas estas biografías suelen tener un carácter muy estereotipado, tienen el interés de incluir casi siempre la mención al lugar de origen del pío musulmán de turno y, en muchos casos, también las fechas en las que transcurrió su vida. Como han señalado María Isabel Fierro y Manuela Marín, la recopilación de las procedencias de estos ulemas, así como de las fechas en las que vivieron, permiten hacerse una idea de cuáles fueron los ritmos y, sobre todo, los centros principales de islamización, esto es, los lugares en los que había gentes que dedicaban buena parte de sus vidas a estudiar, dar carácter normativo y enseñar la religión que habían adoptado.[3]

El mapa que resulta de recopilar todas estas procedencias de ulemas es muy significativo (véase el mapa 6.1). Dibuja una gran canti-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dad de lugares de origen en el sur, y muy especialmente en Andalucía central y oriental, así como a lo largo de todo el valle del Ebro; entre ambas zonas, el eje central formado por Calatrava, Toledo, Guadalajara, Calatayud y Zaragoza se perfila como el nexo de unión entre ambos ámbitos. Pero este mapa arroja también importantes vacíos. En el occidente de al-Andalus, la ciudad más septentrional que fue lugar de origen de ulemas en época emiral es Mérida. En la zona de Levante se aprecia un enorme blanco al norte de Tudmīr/Murcia y al sur de Tortosa, lo que demuestra que las ciudades que en otro tiempo habían configurado el eje costero de la península (tales como Cartagena, Valencia y Tarragona) no se habían convertido en centros importantes de islamización. Obviamente, esto no quiere decir que no hubiera musulmanes en estas zonas; con toda seguridad los había, pero en ellas no existían centros urbanos en los que fuera posible consolidar la red de discípulos y maestros sobre la que descansaba la proyección institucional del islam como religión normativa.

Otra valiosa indicación que demuestra la pérdida de importancia de los ejes occidental y oriental en favor del que articulaba el centro de la península es la que muestra el destino de las expediciones militares lanzadas contra los reinos cristianos en época omeya. Christophe Picard ha realizado un recuento de todas estas campañas recogiendo un total de 118 expediciones realizadas entre los años 755 y 1009. De ellas, 21 fueron dirigidas hacia el territorio de la actual Cataluña, mientras que las zonas atlánticas de Galicia y Asturias sufrieron 26 ataques; en cambio, nada menos que 57 expediciones fueron dirigidas contra Álava, Castilla o Navarra, lo que da una idea de la importancia que para los soberanos omeyas tenían las regiones centrales del norte peninsular y el menor peso relativo que en sus preocupaciones estratégicas tenían tanto el oriente como el occidente de la península.[4]

Es difícil saber si la nueva configuración del territorio andalusí con respecto a la antigua Hispania fue consecuencia de la conquista árabe o de un proceso que venía gestándose con anterioridad. Lo más probable es que se dieran ambas circunstancias. El siglo VIII fue una época de grandes convulsiones, y en aquellas zonas en las que por entonces se advertía una crisis galopante tales convulsiones supusieron la puntilla final para un proceso que por esas fechas era ya irreversible. De esta forma, muchas ciudades de la costa mediterránea y del interior que en tiempos anteriores habían tenido una cierta importancia queda-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

MAPA 6.1. MENCIONES TEXTUALES A ULEMAS DESPUÉS DEL SIGLO VIII

FUENTE: Mapa elaborado a partir de los datos de M. I. Fierro y M. Marín

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ron desprovistas del papel que habían venido ostentando hasta hacía muy poco tiempo.

Tarragona es un buen ejemplo. Importante sede episcopal en época visigoda, la arqueología ha desenterrado en esta ciudad numerosos fragmentos de cerámica importada que dan fe de que a su puerto llegaban objetos de otros puntos del Mediterráneo hasta, por lo menos, bien entrado el siglo VII.[5] El declive de este comercio supuso un duro golpe para Tarraco. Es posible que en el momento de la conquista la ciudad sufriera también una fuerte destrucción de la que se hacen eco las fuentes árabes.[6] La situación a partir de entonces se torna muy incierta. La arqueología no ofrece datos al respecto y el nombre de la ciudad prácticamente desaparece de los registros escritos. Cuando a mediados del siglo IX (III h.) la frontera andalusí frente a los condados catalanes se estabilizó en sus inmediaciones, Tarragona se convirtió en una tierra de nadie donde musulmanes y cristianos se tendían emboscadas.[7] El declive de Tarragona en este período es paralelo al auge que a partir de mediados del siglo IX (III h.) comienza a mostrar Tortosa, otra antigua sede episcopal visigoda que se acabará convirtiendo en el principal centro portuario de esta costa en época califal.[8]

Lo que pudo ocurrir en Valencia después de la conquista es asimismo un misterio. Durante al menos el primer tercio del siglo VII esta ciudad también había estado recibiendo cerámicas importadas desde diversos puntos del Mediterráneo, pero a medida que avanzaba la centuria tal actividad se había ido apagando. El dominio de los obispos en esta sede episcopal ha sido constatado por la arqueología, que ha sacado a la luz restos de un importante complejo eclesiástico en las inmediaciones de lo que había sido el foro de época romana. Este conjunto episcopal, fechado entre los siglos VI y VII, incluía dos basílicas que se levantaban en medio de un paisaje urbano caracterizado por una gran pobreza material.[9] Es seguro que después de la conquista en el territorio de Valencia se instalaron grupos bereberes, pero de sus relaciones con los obispos que ocupaban ese complejo episcopal no sabemos nada. De hecho, en la necrópolis adyacente al conjunto episcopal siguieron enterrándose gentes de acuerdo con el rito cristiano durante algún tiempo, lo que da a entender una cierta permanencia de esta comunidad bajo los nuevos señores.

Es posible que la ciudad padeciera ciertas calamidades en época de ʿAbd al-Raḥmān I, debido a una rebelión de carácter pro-ʿabbāsí que el

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

emir omeya tuvo que sofocar en su territorio en torno al año 778 (162 h.).[10] Tal vez se produjera por entonces una destrucción, ya que las únicas menciones posteriores de las fuentes a la región de Valencia —que no a la ciudad— son las que nos hablan de la instalación allí de ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān al-Balansī tras establecer un pacto con su sobrino, el emir al-Ḥakam, que le aseguraba el disfrute de las rentas que allí se recaudasen.[11] El dominio de este ʿAbd Allāh al-Balansī duró dos décadas (hasta su muerte en *c.* 822/206 h.), sin que ningún hijo le sucediera al frente de ese territorio. Basado ese dominio como estaba en el apoyo de las poblaciones bereberes no dejó ninguna huella tras de sí. Valencia no se convirtió en un centro de islamización y a lo largo del siglo IX las referencias escritas sobre esta ciudad o sobre sus antiguos obispos brillan por su ausencia.

Un caso muy similar es el de Cartagena, con la diferencia de que en este caso el declive de la ciudad sí que puede fecharse con anterioridad a la conquista árabe. Tras haber sido el centro de los dominios bizantinos en Hispania, Cartagena sufrió de forma muy directa la conquista visigoda en la segunda década del siglo VII. Hasta entonces la ciudad portuaria había estado recibiendo grandes cantidades de cerámicas importadas: ánforas y vajillas de mesa africanas, cazuelas y ollas del Mediterráneo oriental o de la península italiana. Después de la expulsión de los bizantinos estos contactos con el exterior desaparecen súbitamente del registro arqueológico. Además, la antigua sede episcopal de Cartagena perdió su carácter metropolitano en favor de Toledo, la capital del reino. Es seguro, por lo tanto, que en el momento de la conquista árabe ya nada quedaba de la antigua pujanza de Cartago y las menciones cronísticas se desentienden de ella hasta, por lo menos, el siglo X (IV h.).[12]

Otra zona muy afectada por las convulsiones del siglo VIII fue el valle del Duero. Después de la gran rebelión bereber de 741 (122 h.) las guarniciones musulmanas allí establecidas se replegaron a la vertiente sur del Sistema Central quedando esta región como un territorio sin dueño, por el cual los gobernadores cordobeses no mostraron excesivo interés en las décadas siguientes. Es, sin duda, exagerado pensar que este territorio se convirtiera en un «desierto estratégico», conscientemente despoblado por los monarcas del naciente reino astur para poner a salvo sus dominios de las expediciones andalusíes, tal y como en su día propuso C. Sánchez Albornoz.[13] Sin embargo, también es

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cierto que núcleos que hasta entonces habían sido sedes episcopales, como Salamanca, Palencia, Osma o Ávila, se esfuman de nuestras fuentes sin dejar siquiera un rastro arqueológico reconocible. Lo ocurrido aquí, por lo tanto, es en cierta manera muy similar a lo que se constata en el litoral levantino: un profundo hiato de algo más de un siglo y medio que afecta especialmente a unas ciudades que, a pesar de la crisis, mantendrán su emplazamiento en el momento en que se recuperen a lo largo de los siglos X y XI. La diferencia estriba, sin embargo, en que el valle del Duero se convirtió en zona fronteriza frente a los núcleos cristianos del norte, lo que hizo de él un territorio de expansión natural de éstos.

El desinterés de los gobernantes omeyas por ocupar el valle del Duero tal vez se debió a su debilidad militar, pero es también posible que estuviera motivado porque se trataba de una región con pocas posibilidades de aprovechamiento. Tras el colapso de las antiguas ciudades durante el siglo VIII, su lugar no fue ocupado por centros de poder, como monasterios o grandes dominios que centralizaran recursos y cuya riqueza pudiera justificar un ataque contra ellos. El panorama, todavía algo incierto, que describe aquí la arqueología nos muestra una zona habitada por comunidades rurales dispersas que se organizaban de una forma autónoma —o, a lo sumo, dirigidas por un señor local— ocupando antiguos castros que les servían de defensa, pero sin que ello generara una jerarquía de asentamientos, ni una presencia de instituciones arraigadas en este territorio.[14]

Esta situación aparece en una cuestión jurídica que le fue presentada a uno de los grandes alfaquíes musulmanes de época temprana, el norteafricano Saḥnūn b. Sa'īd (776-854/169-240 h.). La pregunta (*mas'ala*) se refería a un problema que los andalusíes no sabían cómo resolver y que le fue expuesta al sabio jurista. En al-Andalus existía una zona deshabitada (*mafāz*) que se extendía entre la zona habitada del islam (*'umrān al-Islām*) y la de los politeístas (*'umrān al-širk*). Allí, sin embargo, crecían ciertos frutos que pertenecían a los musulmanes, pero éstos los abandonaban de forma que quedaban fuera de su propiedad en tierra de nadie. Los enemigos también intentaban sin éxito apoderarse de estos frutos pero, de hecho, tanto unos como otros sentían «terror estando en esas tierras». El problema se planteaba cuando las expediciones militares atravesaban estos territorios. ¿Podían los soldados que participaban en tales campañas comer tales frutos? La

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

respuesta del sabio jurista distinguía dos casos: cuando la expedición estaba formada por un gran ejército no era lícito tomarlos, dado que en realidad pertenecían a los musulmanes, pero cuando se trataba de una pequeña partida de tropas sí que les estaba permitido comerlos, ya que en esa circunstancia los frutos «tienen la misma condición que el animal perdido que encuentra cualquier hombre en una zona deshabitada alejada de las aldeas...».[15]

Aunque limitado por la poca precisión que siempre tienen los textos jurídicos musulmanes, este testimonio retrata bien la situación que se vivía en el valle del Duero durante el siglo IX: un territorio muy desorganizado pero en el que se producían *frutos*, aunque ni cristianos ni los musulmanes se atrevieran a reclamarlos. Lógicamente, la existencia de esos frutos y la incapacidad de unos y otros para apoderarse de ellos se debían a que en esas «zonas deshabitadas» vivían gentes que, aparte de cultivarlos, impedían a sus vecinos apoderarse de ellos. Esa era la razón por la que tanto cristianos como musulmanes creían prudente rehuir estas tierras, excepto cuando las atravesaban expediciones militares bien pertrechadas para hacer frente a sus irreductibles habitantes, lo que hacía que de repente sus frutos se convirtieran en algo más accesible. El dictamen del sabio jurista intentaba salvaguardar los intereses de las gentes de la frontera, a quienes se reconocía un derecho sobre esas zonas superior al que tenían las expediciones mandadas desde Córdoba, de ahí que no se considerara permisible que estas expediciones tomaran esos frutos. En cambio, a las partidas guerreras pequeñas y, por lo tanto, organizadas localmente, sí que les resultaba lícito apoderarse de algo que, en ese caso, se consideraba que estaba abandonado

El valle del Duero, por lo tanto, no estaba deshabitado, sino más bien abandonado por los distintos poderes capaces de articular algún tipo de dominio en la península de los siglos VIII y IX. Atravesar ese territorio era adentrarse en una zona carente de referencias. Se trataba de tierras sin un dueño claro, sin una autoridad reconocible con la que se pudiera pactar o guerrear. Por eso musulmanes y cristianos sentían terror en ellas. Las gentes que las habitaban eran tan imprevisibles como su propia geografía. Sin embargo, es lógico suponer que esas gentes mantendrían relaciones esporádicas tanto con cristianos como con musulmanes, y muy especialmente con estos últimos debido a la existencia en la frontera andalusí de ciudades importantes como Toledo y Mé-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

rida, que serían lugares frecuentados ocasionalmente por aquéllos. Es a través de estos contactos como se produciría una cierta arabización de los habitantes de este valle del Duero, arabización que es patente en la onomástica que portan muchos individuos de esta zona y que aparece en la documentación de los siglos X y XI, una vez que este territorio fue incorporado a los dominios de los cristianos del norte.[16]

La red de ciudades principales

Mientras que el litoral mediterráneo o el valle del Duero vivían la crisis que acabamos de describir, otras zonas mantenían la vitalidad de antaño. A grandes rasgos, estas zonas eran las cuencas de los dos grandes ríos meridionales (Guadiana y Guadalquivir), el valle del Ebro, parte de la cuenca del Tajo, y el sudeste peninsular. En términos generales estos territorios son los que configuran el mapa de al-Andalus en época emiral. En ellos, y junto a núcleos urbanos de segundo rango, son cinco las ciudades que dominan la historia urbana y política del período: Córdoba, Sevilla, Mérida, Toledo y Zaragoza. Todas ellas estaban situadas en las márgenes de los grandes ríos del interior de la península y todas ellas habían sido núcleos importantes en época visigoda. Los conquistadores asumieron, por lo tanto, la trama urbana que encontraron en el momento de su llegada y no emprendieron, como habían hecho en otras latitudes, la fundación de nuevas ciudades. Aquí no se dieron casos como los de Kūfa y Baṣra en Iraq, de Miṣr en Egipto, o de Qayrawān en Ifrīqiya, ciudades todas ellas de nueva planta y que se convirtieron en los principales centros urbanos de los territorios sometidos. En esto al-Andalus también fue diferente y la veintena de «ciudades *hispanomusulmanas* de nueva fundación» que en su día contabilizó Torres Balbás corresponden en su gran mayoría a enclaves creados ya en los siglos IX y X (III-IV h.), en fechas muy posteriores a la conquista.[17]

Las razones que explican la pervivencia de Córdoba, Sevilla, Mérida, Toledo y Zaragoza como núcleos urbanos de primer rango son variadas. El ser o haber sido sedes de poder (regio o emiral en los casos de Toledo y Córdoba, episcopal en los restantes), o el haberse convertido en lugares de asentamiento de los conquistadores, contribuyeron a su renovada vitalidad. Sin embargo, existió una causa más pro-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

funda que explica su notable *éxito* en un período de sonoros *fracasos* urbanos. Situadas todas ellas en el interior de la península, ninguna dependía de los grandes circuitos de intercambios mediterráneos. El colapso sufrido por esos circuitos durante los siglos VII y VIII no les afectó tanto como a otros núcleos costeros, tales como Cartagena, Tarragona o Málaga. El fuerte retraimiento de las actividades económicas se había iniciado con anterioridad a la llegada de los musulmanes, y en los primeros tiempos del dominio de éstos tal tendencia apenas se vio modificada.

En un mundo en el que los territorios se habían encerrado progresivamente sobre sí mismos, estas cinco ciudades se adaptaron muy bien a las nuevas circunstancias. Sus habitantes consiguieron imponer un dominio sobre las zonas rurales que las rodeaban, logrando que las producciones que allí se originaban se dirigieran hacia ellos. Esta articulación con el entorno rural fue la clave que explica la relativa pujanza de todas estas ciudades. Mientras que en otros lugares esta relación se había roto permitiendo que las zonas rurales estuvieran plagadas de núcleos autosuficientes que vivían de espaldas a la realidad urbana, en el caso de Córdoba, Sevilla, Mérida, Toledo y Zaragoza no sucedió así y cada una de ellas mantuvo el control sobre los territorios que las circundaban.[18] Ello explica que las clases dirigentes indígenas y conquistadoras tuvieran su residencia dentro de sus perímetros urbanos, al contrario de lo que había sucedido en otras regiones en las que estas aristocracias habían desertado de los campos de ruinas en los que por entonces se habían convertido las ciudades tardoantiguas. Una de las características de este período (la contumaz rebeldía de algunas de estas ciudades, en especial Mérida, Toledo y Zaragoza, frente a la autoridad omeya) sólo se explica si se tiene en cuenta que estas ciudades eran capaces de dominar sus respectivos territorios. Los emires omeyas así lo entendían y las numerosas expediciones que lanzaron para sojuzgarlas tenían siempre como objetivo someter sus recintos urbanos, señal inequívoca de que desde allí se dominaban los enclaves rurales circundantes.[19]

Los Omeyas, en efecto, fueron siempre muy conscientes de que el control de estas cinco ciudades era la clave que les permitía dominar buena parte de al-Andalus. Tras ser proclamado emir en Córdoba ʿAbd al-Raḥmān I se apresuró a confiar a sus parientes marwāníes el gobierno de Sevilla; más tarde nombró a sus dos hijos mayores para Mé-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

rida y Toledo, mientras dedicaba grandes esfuerzos militares para hacerse con el control de Zaragoza, que en esta época fue sede de diversos caudillos rebeldes frente a su autoridad. En toda la historia posterior del dominio de los emires omeyas en al-Andalus estas cinco ciudades fueron siempre objeto de su atención preferente, y dedicaron ingentes esfuerzos a tenerlas bajo su dominio.

La conquista y la instauración del emirato omeya modificaron de forma muy profunda la fisonomía de estas ciudades. Ello es especialmente notorio en Córdoba, sin duda la ciudad sobre la que poseemos un mayor número de datos. Desde fechas muy tempranas los emires acometieron en la sede de su gobierno una serie de importantes intervenciones urbanas. La construcción de la mezquita, las sucesivas remodelaciones del alcázar o las reparaciones en el puente sobre el Guadalquivir y en las antiguas murallas fueron hitos en el desarrollo urbano de Córdoba en esta época (véase la figura 6.1). Todas estas intervenciones se vieron acompañadas de un crecimiento excepcional de la ciudad, incentivado por el hecho de que en ella residía un poder político capaz de acaparar una cantidad de recursos muy considerable.

Es muy poco lo que sabemos sobre este crecimiento en la superficie intramuros de la ciudad. La investigación arqueológica ha puesto de relieve que en la parte sur de la ciudad (la que se articula en torno a la mezquita y el alcázar) son muy numerosos los adarves, esos dédalos de calles tortuosas, de anchura variable y que desembocan en una calle principal. En cambio, en la zona septentrional de la ciudad la trama urbana parece haber sido mucho menos densa, por lo que posiblemente fue allí donde se instalaron los nuevos pobladores llegados con la conquista.[20] Con todo, donde el crecimiento urbano experimentaba mayor auge era en los nuevos arrabales que iban creciendo extramuros de la antigua ciudad tardorromana. En estas zonas sólo existían un conjunto de monasterios, *vici* y palacios de la aristocracia en época visigoda. A partir del siglo VIII, en cambio, surgieron un conjunto de arrabales densamente poblados.[21] La aparición de estos arrabales siguió casi siempre el mismo patrón: la fundación de una almunia o de una mezquita por parte de un miembro de la familia Omeya convirtió el lugar en núcleo de un poblamiento que poco a poco se fue haciendo más denso y que en ocasiones también incluía un cementerio.

Este patrón se advierte ya en la primera fundación de este tipo realizada por el emir ʿAbd al-Raḥmān I: se trata de la almunia de al-Ru-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

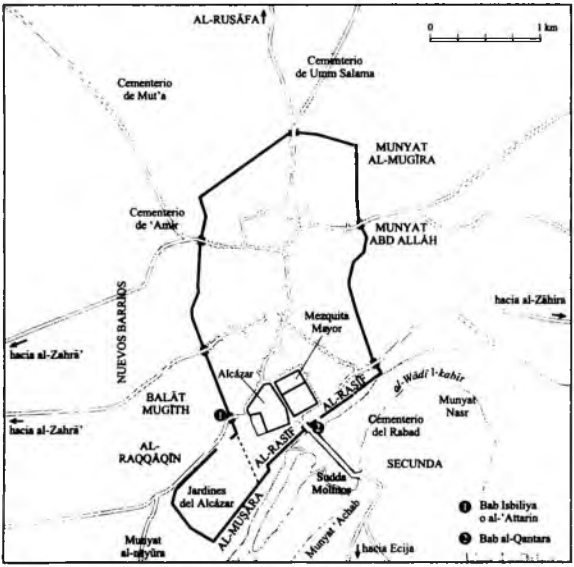


FIGURA 6.1. Plano de Córdoba omeya.

ṣāfa construida por este emir en la falda de la sierra, no muy lejos de la muralla septentrional de la ciudad. Como lugar de recreo, esta construcción —posiblemente muy remodelada— perduró largo tiempo: allí descansaba el primer emir omeya a la vuelta de sus cacerías, pero también su bisnieto, ʿAbd al-Raḥmān II, la utilizaba como destino de gozosas partidas en unión de músicos y poetas.[22] Ya en época califal al-Ruṣāfa aparece como *qaṣr* y lugar en el que se aposentó a alguna embajada llegada a Córdoba en esas fechas.[23] Esta edificación singular sirvió de polo de atracción de una población que fue creando todo un barrio a su alrededor. En época califal allí vivían algunos ulemas y

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

personajes importantes, entre ellos el futuro Almanzor. En los años finales del califato, en Ruṣāfa habitaba un importante número de bereberes cuyas casas fueron atacadas durante los disturbios que se produjeron durante la *fitna*. Asimismo, en sus inmediaciones existió un cementerio que estuvo en uso, por lo menos, desde la segunda mitad del siglo X (IV h.).[24]

Al-Ruṣāfa muestra cómo a partir de una fundación del primer emir omeya se fue articulando un barrio alrededor. No fue, sin embargo, un caso único. A comienzos del siglo IX (II h.), en época de al-Ḥakam I, las fundaciones de la familia Omeya se multiplicaron en los alrededores de Córdoba. Su hijo al-Mugīra, por ejemplo, construyó una almunia que con el tiempo se convirtió en núcleo de un arrabal.[25] Una de las concubinas del emir, de nombre Mut'à, patrocinó una mezquita con una fundación pía (*waqf*) a cuya sombra creció el «arrabal de la mezquita de Mut'à». Este arrabal incluía también un cementerio en el que se documentan enterramientos por lo menos desde comienzos del siglo X (IV h.).[26] Otra de las concubinas de al-Ḥakam, llamada ʿAʷyāb, fundó a occidente de la ciudad una almunia y una mezquita junto a las cuales se estableció una célebre leprosería.[27] El desarrollo de esta zona como arrabal debió de ser rapidísimo: un alfaquí nacido en el año 859 (246 h.) vivía ya en la Munyat ʿAʷyāb.[28]

A lo largo del siglo IX (III h.) se sucedieron nuevas intervenciones de miembros o allegados de la familia Omeya en las inmediaciones de la ciudad. Dos concubinas de ʿAbd al-Raḥmān II dieron rienda suelta a sus inclinaciones piadosas fundando sendas mezquitas que fueron conocidas por sus nombres: masʷid Ṭarūb y masʷid al-Šifā'; la primera de ellas se encontraba en pleno centro del arrabal occidental, mientras que la segunda dio lugar a un arrabal situado cerca de la *muṣāra*, un espacio al aire libre que servía como lugar de ejercicios ecuestres o de paseo y que se encontraba en la orilla derecha del Guadalquivir, al sudoeste de la ciudad.[29] Por su parte, el gran *fatà* Naṣr construyó una celebrada almunia en la margen izquierda del río que tras su muerte revirtió a la propiedad del emir ʿAbd al-Raḥmān II, quien se sirvió de ella para aposentar al célebre músico bagdadí Ziryāb. En pleno siglo X/IV h., el lugar fue residencia ocasional para el califa o alojamiento para embajadores.[30]

Una de las esposas del emir Muḥammad, llamada Umm Salama, fundó también una mezquita al norte de la ciudad, junto a la Bāb al-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Yahūd o «puerta de los judíos». A su alrededor también creció el arrabal de la mezquita de Umm Salama (*rabaḍ masŷid Umm Salama*). Junto a él se creó un cementerio que pronto se convirtió en uno de los más extensos de Córdoba, merced a una importante ampliación que se realizó en época de al-Ḥakam II y que ha sido documentada en excavaciones arqueológicas.[31]

Córdoba conoció, por tanto, un gran crecimiento a lo largo del siglo IX, sobre todo patente en sus zonas extramuros donde los grandes arrabales surgidos en su entorno cambiaron radicalmente la fisonomía de la ciudad en poco menos de siglo y medio. Los principales promotores de este desarrollo fueron miembros o servidores de la familia Omeya, cuyas fundaciones de almunias, mezquitas o cementerios estuvieron en el origen de los nuevos arrabales. Ello permite pensar en la posibilidad de que existiera una planificación consciente. Si esto fue así podría pensarse además que los emires poseerían derechos sobre las tierras que ocupaban las viviendas de los pobladores de esos arrabales, lo que constituiría una buena fuente de recursos para las arcas de la dinastía. Sabemos, en efecto, que los emires tenían propiedades en Córdoba. Así, en el arrabal de Šabulār situado a oriente de Córdoba, el emir Hišām I concedió una casa a al-Šamir (o al-Šimr) b. Numayr, un *mawlà* llegado por esas fechas desde Oriente a quien le había confiado la educación de sus hijos. En ese mismo arrabal vivió su hijo, el conocido poeta y astrólogo ʿAbd Allāh b. al-Šamir, que solicitó y obtuvo del emir ʿAbd al-Raḥmān II dos tiendas que rentaban dos dinares al mes, cantidad que al poeta le parecía suficiente para mandar «a la fortuna dar mil cogotazos a la miseria».[32]

Si esto ocurría en un arrabal que existía antes de la conquista y en el que nos consta que existieron repartos de tierras entre los conquistadores, las prerrogativas de los emires para conceder viviendas o rentas en aquellos que eran de nueva creación debieron de ser, lógicamente, mucho mayores.[33]

De entre todos los arrabales que surgieron en Córdoba durante el período omeya hubo uno que lo hizo a la sombra del Alcázar donde residían los emires de la dinastía: se trata del arrabal de Secunda ubicado en la orilla izquierda del Guadalquivir, en una zona frecuentemente anegada por las imprevisibles crecidas del río. El arrabal estaba enfrente de la residencia de los emires omeyas y se comunicaba con la ciudad a través del antiguo puente romano sobre el Guadalquivir que

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

fue ahora reparado. Antes de la conquista árabe Secunda no era más que un *vicus* agrario situado frente a las murallas de la ciudad, pero aislado de ésta por la ruina del puente. Allí se ubicaba la gran propiedad de al-Ṣumayl b. Ḥātim, el compañero del gobernador Yūsuf al-Fihrī, y cabe pensar que después de su muerte pasaría a manos del emir omeya.[34] La extraordinaria expansión de Secunda se produjo, por tanto, después de mediados del siglo VIII (II h.). El arrabal fue habitado por una población de artesanos y comerciantes cuyo medio de vida dependía de las demandas de los ocupantes, servidores y defensores del alcázar situado al otro lado del río. Gracias a esto, el crecimiento de Secunda fue espectacular hasta su destrucción ordenada en 818 por el emir al-Ḥakam, después de que una rebelión de sus habitantes estuviera a punto de expulsarle de la ciudad.

Las excavaciones de este arrabal, cuya fecha límite está marcada por el año en que al-Ḥakam I ordenó su arrasamiento, han sacado a la luz restos de una trama urbana de más de 8.000 metros cuadrados. Las casas que lo forman siguen una pauta constructiva muy similar con un empleo generalizado de cantos rodados. Las calles del barrio, que presentan un trazado muy diáfano, con anchuras comprendidas entre los tres y los seis metros, desembocan en «plazas» dotadas de pozos de agua. No parece casual que en el curso de las excavaciones se hayan recogido abundantes monedas de cobre, feluses, que delatan la dedicación artesana y comercial de sus habitantes. Estas gentes no se aglomeraron en este barrio de forma anárquica, sino que siguieron una cierta planificación, lo que de nuevo da a entender que hubo una supervisión en su creación.[35]

Al extraordinario crecimiento de Córdoba a lo largo del período emiral contribuyó la llegada de gentes procedentes de lugares cercanos que acudían a la urbe atraídos por los abundantes recursos que poseían los Omeyas y las gentes a su servicio.[36] La propia dinastía incentivó de forma muy consciente ese crecimiento, pero no dirigiéndolo hacia el interior del recinto amurallado sino hacia las extensas zonas adyacentes a la ciudad. Se crearon así arrabales nuevos que surgieron a la sombra de unas fundaciones que habían sido patrocinadas por miembros o servidores de la familia gobernante. Lo que conocemos sobre estos arrabales está lejos de corresponder a la idea de aglomeraciones caóticas formadas por la anárquica instalación de gentes en diversos momentos. Impera en ellos, por el contrario, un orden que deja entrever

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

una planificación consciente y una fuerte supervisión que posiblemente correspondería a quienes, por muchos motivos, podían proclamarse dueños de la ciudad.

Decir que la Córdoba de los Omeyas fue una creación de los Omeyas puede parecer una completa simpleza, pero es la mejor descripción de lo que constatamos que ocurre en esta ciudad durante los siglos VIII y IX (II-III h.). En cada aspecto del desarrollo de esta urbe surge siempre la sombra de la autoridad de los emires, bien sea como impulsores de la actividad edilicia, como centralizadores de una demanda que impulsa el crecimiento urbano, o incluso tal vez como planificadores de la expansión de su trama. Se trata de un rasgo que no es privativo de la capital. En el resto de las principales ciudades andalusíes —Toledo, Mérida, Sevilla y Zaragoza— las grandes intervenciones también suelen estar ligadas a la actuación de los Omeyas, aunque existen elementos aislados, mucho menos visibles en el registro textual y material, que posiblemente pueden ser atribuidos a las élites locales de cada una de estas ciudades.

Mérida es un buen ejemplo de la fuerte huella que podía dejar el dominio omeya. Como se verá en el siguiente capítulo, esta ciudad fue un nido de revueltas frente a la autoridad cordobesa desde la segunda mitad del siglo VIII y a lo largo del siglo IX (II-III h.). Su dominio se convirtió para los emires en una prioridad a la que dedicaron enormes esfuerzos. Para asegurar este dominio el emir ʿAbd al-Raḥmān II decidió levantar en ella una alcazaba en el año 835 (220 h.), un año después de que las tropas cordobesas hubieran dominado una de las frecuentes sublevaciones de la ciudad. Encastrada sobre uno de los lienzos de la antigua muralla de época romana, esta alcazaba repite, casi ochenta años después de la instauración del emirato omeya, un esquema idéntico al que se aprecia en la propia Córdoba. Al igual que en la capital, el recinto fortificado de la alcazaba apoya sobre la cerca de la ciudad, sirve para la defensa de su puerta principal y controla el antiguo puente romano que da acceso a ella sobre el río. La construcción de esta alcazaba, celebrada con una inscripción realizada con una impecable factura técnica, sirvió para albergar en ella a los gobernadores enviados desde Córdoba, así como a las guarniciones encargadas del control de la ciudad.[37]

En Toledo ocurrió algo similar. También esta ciudad desafió en innumerables ocasiones a los ejércitos emirales, y también aquí la plas-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mación de la soberanía omeya se dibujó en el paisaje urbano mediante un alcázar mandado construir por al-Ḥakam I para que sirviera como residencia de los gobernadores y de su guarnición. Esto no impidió, sin embargo, que Toledo se convirtiera en un auténtico nido de paradojas durante este período. En ella no hubo asentamientos árabes de importancia, mientras que en sus territorios cercanos sí que se constata una presencia considerable de grupos bereberes. Por otra parte, una numerosa comunidad mozárabe ampliamente arabizada subsistió hasta el momento de la conquista cristiana en 1085, lo que no impidió que la ciudad también se convirtiera en un potente foco de islamización como atestiguan el casi centenar de ulemas oriundos de ella que vivieron entre el siglo VIII y comienzos del siglo X.

Enfrentada en numerosas ocasiones a los emires, Toledo conoció muchas alternativas de sumisión y rebeldía. Este hecho cambió su carácter: de ser la antigua *urbs regia* de los monarcas visigodos, la ciudad pasó a convertirse en un foco de disidencia frente a los Omeyas, acentuado por la circunstancia de que su emplazamiento frente a los reinos del norte la convertía en ciudad fronteriza. Cuando Toledo se sometió definitivamente a ʿAbd al-Raḥmān III en el año 932 (320 h.), éste ordenó la completa remodelación de toda la zona del alcázar. Se reconstruyó entonces el puente sobre el Tajo y se le unió a un nuevo alcázar, creando así una nueva edificación conocida como al-Hizām (el Ceñidor) cuya función era que fueran «sus gobernadores y caídes, moradores del alcázar, los únicos que controlasen el puente y la puerta, no la población, que quedó entonces en manos del sultán y bajo su cerrojo, pues no se podía entrar ni salir de la ciudad sino con su permiso». Los escasos restos conservados de esta enorme fortificación dentro de la ciudad muestran muros de una potente sillería reutilizada en la que se hace patente la fuerte afirmación del poder califal que encarnaba toda la construcción.[38]

En Sevilla existió también un alcázar en el que residían los gobernadores omeyas. Se emplazaba junto a la mezquita de Ibn ʿAdabbas (actual iglesia parroquial del Salvador) la misma de la que procede la primera inscripción árabe de al-Andalus, en la que se conmemora su construcción por orden del emir ʿAbd al-Raḥmān II en 829-830 (214 h.). Hoy no quedan apenas rastros de este alcázar que sirvió de refugio a los representantes de la autoridad omeya, especialmente en los difíciles momentos de la rebelión sevillana a finales de esa misma centu-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cio compartido por los edificios de culto de ambas religiones en pleno centro de la ciudad.[44]

Si hemos de creer a las fuentes árabes, los conquistadores hicieron sentir muy pronto su presencia en Zaragoza merced a una mezquita que, aseguran, fue erigida por Ḥanaš al-Ṣanʿānī y ʿAlī b. Rabaḥ, dos prestigiosos musulmanes de primera hora que habrían acompañado al ejército que conquistó al-Andalus. Pese a que es muy improbable que estos dos personajes realmente formaran parte del ejército conquistador, lo temprano de esta mezquita se ve confirmado por una noticia que nos habla del asesinato dentro de sus muros de un caudillo árabe rebelde frente a la autoridad omeya en la segunda mitad del siglo VIII (II h.).

Sin embargo, en Mérida no ha sido posible identificar con seguridad ninguna mezquita. En ocasiones se ha apuntado que en la zona ocupada por el convento de Jesús (hoy en día parador nacional) se ubicaba una iglesia visigoda reconvertida en oratorio musulmán. De allí proceden una serie de columnas con numerosos *graffiti* en árabe que se conservan en el claustro de dicho convento. Sin embargo, la evidencia que permite suponer que estas columnas se encontraban en una antigua mezquita es muy tenue. El estudio sistemático de las inscripciones de esas columnas sólo revela que la escritura corresponde a un tipo de letra datable en los siglos IX y X. Los textos de estos *graffiti*, trazados por muy diversas manos, están llenos de fórmulas del tipo «Se apiade Dios de... Fulano», «Dios mío», «Conserva sano y salvo» y de algún epígrafe algo más largo con referencia al profeta Mahoma y a su misión. Estos nerviosos y concisos textos nos muestran a una población que habla y escribe en árabe, pero no prueban que el edificio que albergaba estas columnas fuera una mezquita.[45] Es seguro que en Mérida existió una mezquita, pero de ella no sabemos nada y cabe incluso dudar de que tuviera la monumentalidad que ostentaba la alcazaba.

Es difícil saber hasta qué punto en todas estas ciudades se produjo una expansión urbana parangonable a la de Córdoba. En Sevilla existieron unas atarazanas que fueron mandadas construir por ʿAbd al-Raḥmān II después del ataque normando de 844. Una zona extramuros de la ciudad era conocida ya por esas fechas como al-Fajjārīn (Los alfareros) y se encontraba cercana a un cementerio conocido también con ese nombre. Es muy posible, por lo tanto, que esta actividad artesanal, cuyos hornos producían humos molestos para los habitantes de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ria.[39] En Zaragoza también debió de existir un alcázar, sobre cuya ubicación, sin embargo, no sabemos nada. En esta ciudad, también frecuentemente hostil frente a los Omeyas, sabemos que ʿAbd al-Raḥmān II ordenó la reparación del puente que cruzaba el Ebro en el año 827 (212 h.) después de que una crecida del río lo dañara gravemente.[40]

La rebeldía que todas estas ciudades mostraron frente a los Omeyas en muchos momentos tuvo también un reflejo en sus murallas. Todas ellas tenían cercas, en todos los casos herencia de la Antigüedad tardía. Estas murallas no eran meramente ornamentales y su presencia era una invitación para que cualquier sedición pudiera parapetarse tras sus muros. Tras el ataque normando a la ciudad de Sevilla en 844 (230 h.), Abd al-Raḥmān II decidió construir de nuevo sus maltrechas defensas pero le asaltaron las dudas «por temor a la insurgencia de la población cuando estuvieran protegidos por ella». Ya en época de ʿAbd al-Raḥmān III, cuando después de la rebelión de la *fitna* la ciudad se sometió en 913 (301 h.), una de las primeras medidas que tomaron los hombres del emir fue derruir esas murallas.[41] Exactamente lo mismo había ordenado el emir Muḥammad cuando tomó Mérida en el año 868 (254 h.) y la misma política se siguió en Zaragoza, donde, después de su sumisión definitiva, se ordenó la destrucción de su muralla en 937 (325 h.).[42]

En todas estas ciudades las mezquitas también pasaron a convertirse en hitos reconocibles de su trama urbana. Ya hemos señalado el caso de la mezquita de Ibn ʿAdabbas en Sevilla que fue mandada construir por ʿAbd al-Raḥmān II. Es posible que sustituyera a esa antigua iglesia transformada en mezquita donde había sido asesinado el infortunado hijo del conquistador de al-Andalus, Mūsà b. Nuṣayr.[43] En Toledo la mezquita debió de estar en el emplazamiento de la actual catedral de Santa María, donde se había ubicado el antiguo foro de época romana. En el actual edificio existe algún resto de columnas o capiteles reutilizados que, al menos en un caso, datan de la primera mitad del siglo x (IV h.), lo que indica que el edificio musulmán sufrió varias ampliaciones. De ello se hacen eco las fuentes escritas cuando señalan que en el año 871 (257 h.) el minarete de la mezquita se derrumbó y los toledanos —entonces sometidos a Córdoba— solicitaron permiso al emir Muḥammad para reedificarlo con fondos procedentes del impuesto territorial (*jarāŷ*), ocasión que además aprovecharon para añadirle la sala de oración de una iglesia contigua. Esta escueta noticia da a entender la existencia hasta entonces de un espa-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la ciudad, se ubicara en unos terrenos fuera de las murallas, pero relativamente cercanos a la mezquita.[46] En Zaragoza, en cambio, los arrabales extramuros no parecen haber surgido con anterioridad a la época califal.[47]

En Mérida tampoco las fuentes escritas son muy explícitas, pero en cambio la arqueología sí que ha conseguido desentrañar algunos aspectos de cómo era la ciudad intramuros. Entre sus rasgos destaca el hecho de que durante toda la época emiral las casas continuaron utilizando los antiguos muros de época romana, aunque las modificaciones de las antiguas plantas hacían ya irreconocibles los diseños originales de estas viviendas. Junto a este urbanismo en cierta forma continuista, en la Mérida de estos siglos también se alzan grandes edificaciones que se pueden denominar, a falta de un nombre mejor, «palacetes». Estas construcciones tienen amplias estancias preparadas para acoger a gran número de personas, y sus técnicas de cimentación dan a entender que sus constructores buscaron crear edificaciones sólidas. Varios de estos «palacetes» se ubican en la zona conocida como Morerías (paralela a la muralla y al río), mientras que uno de ellos —que es posible que existiera ya en época visigoda— ha sido encontrado junto al antiguo templo romano de Diana, que al parecer quedó integrado en sus dependencias.[48] No sabemos quiénes fueron los constructores de estos «palacetes», pero tal vez puedan estar indicando la existencia de unas poderosas élites locales activas en el desarrollo urbano de la ciudad.

Las élites emeritenses y las del resto de las principales ciudades andalusíes no fueron nunca capaces de movilizar la enorme cantidad de recursos que nutrían las arcas omeyas. Esto no quiere decir que localmente no llegaran a ser poderosas: ciertamente lo eran, y si tuviéramos la oportunidad de inspeccionar el subsuelo de cada una de estas ciudades, a buen seguro encontraríamos restos parangonables a esos «palacetes» que en pleno siglo IX (III h.) se alzaban en Mérida. Con el poder que ejercían desde esas construcciones y con las buenas defensas que las cercas urbanas les proporcionaban podían resistir con bastante éxito los intentos de los emires de imponerles tributos y de dirigir sus territorios. Sin embargo, estas resistencias no pasaban de ser meros focos locales, limitados a los territorios más o menos extensos que cada una de estas ciudades dominaba. Durante buena parte del emirato, la red de ciudades secundarias y el resto de las zonas rurales fueron integrándose en la administración omeya dejando a las

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

grandes ciudades andalusíes como islotes de rebeldía cada vez más aislados.

Las ciudades de segundo rango

Aparte de las cinco principales ciudades que configuran el núcleo de la trama urbana de al-Andalus en la época emiral, existen un gran número de medinas de menor importancia desperdigadas por los territorios que, como veíamos antes, configuran el mapa real de al-Andalus; esto es, las cuencas del Ebro, Tajo, Guadiana y Guadalquivir, así como el sudeste de la península. Sobre estas ciudades de segundo rango es muy poco lo que se puede decir para la época emiral, a no ser que extrapolemos a ese momento datos que en realidad corresponden a períodos posteriores, algo demasiado frecuente en ciertos estudios sobre urbanismo andalusí. Sí que es posible documentar, en cambio, un fenómeno muy extendido y que posiblemente sea el rasgo más notorio de la historia de las ciudades de al-Andalus durante el siglo IX (III h.): la crisis de algunas de ellas y su abandono en favor de otros emplazamientos cercanos. Núcleos urbanos de larga tradición que habían sobrevivido a las convulsiones del siglo VIII sufrieron un declive, en ocasiones muy abrupto, que hizo desertar de ellos a sus habitantes, los cuales dejaron tras de sí campos de ruinas que a lo sumo eran utilizados como eventuales canteras que servían para construir las edificaciones de la nueva ciudad. Estos desplazamientos debieron de suponer una reorganización territorial muy profunda que alteró la configuración del país heredada de época visigoda.

Un ejemplo temprano de este fenómeno lo tenemos en Carteia, la antigua ciudad romana emplazada en la bahía de Algeciras que había cimentado su auge gracias a un próspero comercio de salazones y aceite. Entre los siglos VI y VII la ciudad cayó en manos bizantinas y allí debieron de existir una colonia de mercaderes y una guarnición militar. En el año 711 los habitantes de Carteia se contaron entre los primeros que presenciaron la llegada de los conquistadores a través del estrecho. Cuando éstos tomaron la ciudad, decidieron demostrar su intención de iniciar una ocupación permanente estableciendo allí una mezquita que, al parecer, fue la primera que se fundó en al-Andalus. Sin embargo, Carteia (llamada Qarṭaŷŷāna en las fuentes árabes) lan-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

guideció muy pronto, siendo suplantada por Algeciras que rápidamente aparece como residencia de la aristocracia conquistadora de la zona. La antigua y venerable mezquita de Qarṭaŷŷāna quedó como una curiosidad conocida por los eruditos y como oratorio al que peregrinaban los algecireños en épocas de sequía para realizar rogativas *ad petendam pluviam*.[49]

Carteia no fue un caso aislado. En la ruta seguida por los ejércitos conquistadores también se encontraba Oreto (Granátula de Calatrava), una sede episcopal visigoda cuyos obispos figuran en las listas de asistentes a concilios toledanos. No sabemos lo que pasó allí en los cien años siguientes, excepto que en el año 824 (209 h.) el emir ʿAbd al-Raḥmān II envió a este lugar una aceifa para acabar con unos rebeldes que posiblemente habían asesinado a un representante de su autoridad.[50] Varias décadas más tarde, una lista de contingentes militares del año 849 (249 h.) nos dice que Oreto y Calatrava contribuían con trescientos soldados al ejército del emir. Sin embargo, Oreto parece haberse ido oscureciendo a lo largo de estos años siendo reemplazada por la cercana Calatrava, una ciudad fundada en el momento de la conquista, que pronto se configuró como un enclave en la ruta que unía Córdoba con Toledo y como lugar de residencia de gobernadores omeyas.[51]

Si Algeciras y Calatrava son ejemplos de nuevos núcleos que datan del momento de la conquista y que sustituyen a otros anteriores, existen otros, más numerosos, en los que la fundación de la nueva ciudad corresponde ya a época omeya. Un caso muy temprano, en época del emir al-Ḥakam I, es el de Tudela, en el curso medio del valle del Ebro. Cuando los conquistadores ocuparon estas tierras la ciudad principal era Tarazona, también sede episcopal y ocasional ceca de los reyes visigodos. Esta ciudad llegó a adquirir cierta importancia administrativa como sede de los gobernadores árabes. Su importancia decreció, sin embargo, a partir del momento de la fundación de la cercana Tudela, elegida por el gobernador ʿAmrūs b. Yūsuf como sede de su gobierno en 802 (186 h.). La ciudad creció a partir de ese momento ayudada por su carácter estratégico —se emplazaba en un nudo de comunicaciones de dirección norte-sur y este-oeste— y por encontrarse junto a los territorios de la familia de los Banū Qasī. Las gentes pasaron a residir aquí en gran número «debido a la excelencia de su territorio».[52]

En la Meseta, en el valle del Tajo, ocurrió algo muy similar. La antigua ciudad regia de Recópolis (en la actual provincia de Guadalaja-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ra) fue fundada en 578 por el monarca visigodo Leovigildo y se mantuvo viva hasta el final del reino, a pesar de que nunca llegó a desplazar a Toledo como *sedes regia*. Es cierto que su urbanismo se degradó notablemente, pero después del 711 su potente muralla seguía acogiendo a una población entre la que debieron de encontrarse ya los conquistadores bereberes que ocuparon esta zona de la Meseta Central. En esa época un gran edificio rectangular que dominaba la ciudad y que pudo haber tenido una función áulica en su origen fue destruido por completo. Las construcciones que se levantaban en las calles adyacentes a este edificio ahora en ruinas se acondicionaron como viviendas de gentes que cavaron en su interior numerosos silos, utilizaron una cerámica cada vez más tosca e incluso llegaron a ver algún dirhem de plata, como el acuñado por al-Ḥakam I en 812-813 (197 h.) aparecido en el curso de las excavaciones. En una fecha indeterminada la ciudad se trasladó a Zorita de los Canes, una gran fortaleza situada en una colina enfrente de la antigua ciudad regia, cuyas piedras fueron expoliadas para la construcción del nuevo asentamiento.[53]

Otra zona en la que se documentan complejos cambios en la antigua trama urbana es en el valle del Alto Guadalquivir. Uno de sus principales enclaves en época visigoda, junto con Cástulo o Baza, había sido Mentesa, sede episcopal y lugar emisor de monedas hasta el fin del reino de Toledo. Después de la conquista, se instalaron allí miembros del *ŷund* árabe y en especial la familia de al-Ḥusayn b. al-Daŷn al-ʿUqaylī, perteneciente a la circunscripción de Qinnasrīn, de la que era uno de los principales caudillos, y partidario acérrimo de ʿAbd al-Raḥmān I cuando éste desembarcó en al-Andalus. Mentesa es descrita en este momento como medina, pero con el paso del tiempo también cambió su carácter convirtiéndose en una fortificación (*ḥiṣn*). Esta transformación se debió a un descendiente de al-Ḥusayn, quien guareció el cerro que dominaba el lugar, manteniéndose independiente hasta ser desalojado por las tropas de ʿAbd al-Raḥmān III en 913 (300 h.).

A partir de entonces Mentesa prácticamente desaparece de las fuentes y deja su lugar a la vecina Jaén, una ciudad también con inmejorables condiciones defensivas que había sido habitada en épocas ibérica y romana. Los Omeyas mostraron pronto su preferencia por esta ciudad. En fecha tan temprana como el año 825 (210 h.) el emir ʿAbd al-Raḥmān II ordenó la construcción de una mezquita en el solar donde en la actualidad se ubica la iglesia de Santa María Magdalena, jus-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

to al lado de las antiguas termas romanas reconvertidas ya por entonces en baños árabes. Dotada muy posiblemente desde entonces de una muralla, la ciudad se convirtió en capital de una extensa *kūra* desplazando así definitivamente a sus predecesoras y convirtiéndose en residencia de los gobernadores omeyas en época califal.[54]

Precisamente el mismo año en que ʿAbd al-Raḥmān II daba la orden para que se construyera la mezquita de Jaén, este emir envió una carta a su gobernador en la región de Tudmīr, Ŷābir b. Mālik, «para que se instalase en Murcia y la hiciera sede de los gobernadores». Pocos meses antes el mismo emir también había ordenado que se destruyera Madīnat Iyyih, por lo que debió de existir una relación entre ambas decisiones.[55] Madīnat Iyyih había sido uno de los lugares mencionados expresamente en el pacto que el aristócrata visigodo Teodomiro había suscrito con los conquistadores, por lo que su destrucción, poco más de un siglo después del 711, parece estar indicando una ruptura con la antigua ordenación territorial.

Aunque la localización de Madīnat Iyyih ha sido objeto de no pocas polémicas, cada vez parece más claro que debe identificarse con el lugar conocido como Tolmo de Minateda (Hellín, en la actual provincia de Albacete). A favor de esta identificación no sólo juega una clara evolución fonética (Madīnat Iyyih = Minateda), sino también los vestigios arqueológicos que allí se han desenterrado y que revelan una imponente ciudad situada en lo alto de un cerro amesetado cuyas defensas naturales encierran un asentamiento de unas diez hectáreas. Por otra parte, también cobra cada vez mayor verosimilitud la idea de que este lugar se corresponde con la sede episcopal de Elo o Ello, cuyos obispos aparecen documentados en los concilios visigodos a partir del año 610. Con todas estas certezas, y con los resultados de las excavaciones sistemáticas que allí se han realizado en los últimos años, este lugar se permite conocer la forma en que se produjo la crisis de ciertas ciudades visigodas a lo largo del siglo IX (III h.).[56]

El Tolmo de Minateda es un cerro que domina un territorio estratégico al que confluyen los caminos que unen la Meseta y la Alta Andalucía con las tierras levantinas. Su ubicación privilegiada explica que el lugar fuera habitado ya en la Edad del Bronce y en época ibérica, momento en que se construyó una gran muralla que defendía su principal flanco de acceso. No está claro el papel de este enclave en época clásica, dado que la evidencia arqueológica no es concluyente a este

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

respecto. En cambio, está fuera de toda duda que su valor estratégico se acrecentó en época visigoda, momento en que este territorio se configuró como una zona fronteriza frente a los dominios bizantinos establecidos en el Levante.

A su valor militar la ciudad añadió una gran importancia dentro de la organización eclesiástica de la época. Por lo menos desde el año 610 Ello es ya sede episcopal. En esa fecha su obispo se reunió en Toledo con otros prelados de la provincia Cartaginense. El motivo era examinar un decreto del rey Gundemaro en el que éste proclamaba que el primado de todas las iglesias de dicha provincia debía corresponder al obispado de Toledo. El rey no quería que en la provincia existieran dos sedes metropolitanas, en referencia a Cartagena, que tradicionalmente había ostentado esa condición pero que en ese momento se encontraba en poder de los bizantinos. Los obispos de la provincia reunidos en 610 firmaron una constitución sinodal en la que reconocían a Toledo como única sede metropolitana. Entre los firmantes de esta constitución se encontraban también los obispos de Valencia, Bigastro, Baza, Arcávica y Ello. Las consecuencias de este acto se hicieron patentes cuando los bizantinos fueron finalmente expulsados, y Cartagena cayó en poder de los visigodos en 625. Entonces no se restituyó, como en otras zonas, la antigua organización eclesiástica y Toledo continuó siendo la única sede metropolitana de la provincia.[57]

Por las fechas en que su obispo daba su apoyo al proyecto de convertir a Toledo en sede primada de la Cartaginense, la ciudad de Ello conocía un gran reordenamiento urbano. En la parte más alta de la ciudad se construyó un complejo que tenía como centro una basílica de tres naves, con un baptisterio a sus pies, y flanqueada por un gran edificio que, tal vez, pudo ser el *episcopium*. En la construcción de esa basílica se emplearon materiales reutilizados —tales como una inscripción funeraria romana o basas reaprovechadas— y aparejos tan diversos como el sillar, la mampostería o incluso el barro y la piedra mezclados. Sin embargo, el edificio estaba dotado de una cierta monumentalidad, como ponen de relieve los restos de canceles decorados, los ajimeces o las cruces con láurea que lo adornaban. Pese a que la ciudad contaba con una necrópolis situada en la parte baja a extramuros de su recinto, en el interior y alrededor del ábside de la basílica se enterraron ciertos personajes, que cabe suponer serían miembros prominentes de la ciudad. Fue además un edificio que conoció diver-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sas modificaciones, visibles sobre todo en el baptisterio, donde se contabilizan hasta cuatro reformas durante el tiempo en que estuvo en uso.

Esta ciudad enriscada en un lugar estratégico de difícil acceso, defendida por una potente muralla y coronada por una basílica que no llevaría en pie más de un siglo fue lo que encontraron los conquistadores en el 711. Pero a diferencia de lo que ocurrió en otras zonas, aquí no tuvieron como interlocutor al obispo, sino a un laico, Teodomiro, que era señor de un extenso territorio del que Ello formaba parte, al igual que otras ciudades, alguna de ellas también con rango episcopal como era el caso de Bigastro. Los conquistadores reconocieron a Teodomiro su dominio en la zona a cambio del pago de ciertos tributos, como ya se ha visto anteriormente.

Ninguna fuente nos dice qué ocurrió después, pero el registro arqueológico de Madīnat Iyyih revela que allí comenzaron a suceder cosas con una asombrosa rapidez. Pese a que los enterramientos junto a la basílica fueron respetados, en la necrópolis situada al pie de la ciudad empezaron a enterrarse gentes siguiendo el rito musulmán, justo al lado de los que habían venido haciéndolo hasta entonces a la usanza cristiana. Más significativo es el hecho de que la basílica comenzara a perder su uso litúrgico en un proceso imparable que se inició con el expolio de ciertos elementos decorativos: así, una placa con una cruz fue arrancada de su emplazamiento en el interior de la basílica y en su reverso alguien practicó dos hileras de tres huecos enfrentados que hacen suponer que se utilizó como tablero para practicar en ella el juego de la «mancata». Por entonces se produjo también la destrucción del baptisterio, mientras que ciertas partes del edificio pasaron a ser utilizadas como hogares o incluso como vertederos (véase la figura 6.2). Tiempo más tarde la techumbre se desplomó y los habitantes del lugar se afanaron por rebuscar entre sus restos piedras bien labradas para reutilizarlas en otras construcciones. Finalmente, en el área central de lo que antes había sido la iglesia se dispusieron dos hornos, mientras que en la antigua piscina del baptisterio se levantó una pequeña estancia que pudo ser utilizada como cobertizo o almacén.[58]

Así pues, a partir de un momento ya en época emiral esta basílica perdió su primitivo carácter sacro. No parece que se tratara de una transformación súbita y violenta; el edificio se desestructuró en varias fases, y aunque ya no se dijeran misas en su interior, todavía continuó estando en pie durante algún tiempo, lo que apunta a que el proceso

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

FIGURA 6.2. Excavación de la basílica del Tolmo de Minateda y transformación funcional del baptisterio. Se aprecian las huellas de los hogares que surgieron en el edificio después de que perdiera su carácter sacro en el siglo VIII. Proyecto arqueológico del Tolmo de Minateda.

de degradación fue paulatino. Por otra parte, y pese a que en el Tolmo de Minateda vivían musulmanes, éstos no llevaron a cabo la conversión del edificio en una mezquita, algo que tal vez cabría haber esperado en el caso de un conflicto religioso. Da la impresión, por lo tanto, de que el edificio se abandonó simplemente porque había dejado de cumplir su función originaria, y que fue ocupado por la población que aún quedaba en la ciudad aprovechando la monumentalidad de su estructura.

La pérdida de función de la basílica se debió probablemente a la desaparición del obispado, cuyo siglo escaso de existencia y su dependencia del apoyo regio brindado en un momento de conflicto con los bizantinos, le convertirían en una institución poco arraigada en la zona y, por lo tanto, muy vulnerable. La actuación de Teodomiro, que no tuvo inconveniente en aliarse con los sirios asentados en su región y de concertar una alianza matrimonial con uno de ellos, puede ser también un indicio de que la aristocracia de la zona dio la espalda a la Iglesia y que ésta, carente ya del apoyo político y de los medios de control so-

Google UNIVERSITY OF MICHIGAN

cial de los que tradicionalmente había disfrutado, fue perdiendo terreno en una sociedad cada vez más islamizada.

El literal derrumbe del episcopado de Ello deja, sin embargo, abierto el interrogante sobre quién dominaba esta ciudad a comienzos del siglo IX (III h.). Para estas fechas nuestras fuentes sólo nos informan de la existencia de conflictos entre los árabes de la región que achacan, a falta de un motivo mejor, a la vieja rivalidad que oponía a los Yemeníes contra los Qaysíes. Sin embargo, la causa de estos enfrentamientos debió de ser más profunda, dado que en esos mismos años las fuentes mencionan otros conflictos en la vecina región de Santaver.[59] La orden dada en 825 (210 h.) por ʿAbd al-Raḥmān II de destruir Madīnat Iyyih y de emplazar a sus gobernadores en la ciudad de Murcia parece haber sido un intento de afianzar la autoridad cordobesa en un territorio diezmado por los enfrentamientos entre sus pobladores árabes, mediante la creación de un nuevo centro urbano que estuviera apartado de los enclaves que éstos tradicionalmente habían venido dominando.

Sería algo ingenuo, sin embargo, pensar que con el envío de dos cartas el emir pudo cambiar la configuración de todo un territorio. La consolidación de Murcia como uno de los principales centros urbanos de la región fue muy lenta: todavía a comienzos del siglo X (IV h.) Orihuela —otra de las ciudades incluidas en el pacto de Teodomiro— era mencionada como capital (*qāʿida*) de la *kūra* de Tudmīr, a pesar de ser sólo un castillo (*ḥiṣn*) fuertemente fortificado.[60] La orden de arrasar Madīnat Iyyih posiblemente no pudo impedir que su formidable emplazamiento estuviera habitado durante los turbulentos años de la segunda mitad del siglo IX, tal y como han puesto de relieve los hallazgos cerámicos. Sin embargo, su importancia de antaño parece haber periclitado: las fuentes cordobesas ya no la mencionan, mientras que sí citan a Orihuela, Lorca o Laqant (Alicante) como lugares destacados en los que residían rebeldes frente a la autoridad cordobesa. El registro arqueológico confirma este declive, dado que es seguro que en Minateda ya no existió un poblamiento digno de ser reseñado en época califal.

Aunque tal vez el caso de Madīnat Iyyih no pueda ser extrapolado a otros lugares, llama la atención que la pauta sea tan similar en todos ellos. Ciudades de mediana importancia, que habían sido obispados visigodos y habían sorteado las dificultades de la época de la conquis-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ta, desaparecen o entran en una profunda crisis a lo largo del siglo IX (III h.). Esta crisis no supone una desarticulación del territorio (como ocurrió en el Levante y en el valle del Duero), sino más bien una reorganización. Nuevas ciudades, «fundadas» en ese momento (lo que no quiere decir que no tuvieran una población anterior: «fundación» indica en este contexto la dotación de una estructura administrativa) emergieron en las inmediaciones de los antiguos centros urbanos, que quedaron convertidos en canteras de las que se podían reaprovechar los antiguos materiales de sus construcciones.

Un rasgo llamativo es que a veces estas ciudades surgen en territorios muy conflictivos —Murcia, Zorita o Tudela se enclavan en regiones de continuas querellas durante esta centuria— y parecen encarnar un nuevo polo de atracción de las poblaciones, creado conscientemente para socavar el dominio de los antiguos centros de poder. Otro rasgo es que por regla general estas fundaciones parten de la iniciativa de los emires omeyas, que parecen haber encontrado en esta nueva malla urbana una forma de controlar el territorio mucho más adaptada a sus intereses. No parece casual que todos los casos citados se convirtieran en sedes de los gobernadores omeyas. En estas nuevas ciudades los compromisos alcanzados por los antiguos conquistadores de nada servían y los descendientes de las viejas élites visigodas poco podían reclamar. Los obispados y sus iglesias desaparecieron y con ellos los antiguos vestigios que todavía quedaban de la vieja Hispania. El nuevo territorio que fue emergiendo como resultado de estos cambios era ya, sin ninguna hipoteca del pasado, un al-Andalus genuinamente omeya.

Los cambios en el ritual funerario

La ausencia de restos materiales que permitan atestiguar la presencia de los nuevos pobladores durante la primera centuria del dominio árabe indica que ésta fue una época de reordenación interna cuyos resultados nuestros indicadores, esto es, los textos y los materiales, sólo comienzan a detectar claramente en pleno siglo IX (III h.). Sin embargo, es posible documentar el efecto temprano que tuvo la instalación de los nuevos señores si no en el hábitat de los vivos, sí al menos en las moradas de los muertos. Las peculiaridades del rito de enterramiento musulmán, con el depósito de los cadáveres en estrechas fosas en las

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

que se entierra al difunto acostado sobre el lado derecho hacen fácilmente reconocibles las necrópolis islámicas, aunque desgraciadamente la ausencia de ajuares en estas tumbas haga muchas veces muy difícil para los arqueólogos el desentrañar su cronología.

Lo poco que sabemos de los cementerios musulmanes tempranos en al-Andalus confirma que, al menos en algunos casos, los cambios introducidos por los nuevos pobladores no se desarrollaron de forma traumática. En Zaragoza, por ejemplo, existía una necrópolis a unos cien metros de la llamada Puerta de Toledo, a poniente de la ciudad, justo a la salida del *decumano* que articulaba la trama urbana de época clásica. Allí comenzó a ser enterrada la gente desde el siglo III d.C., y así continuó haciéndolo en época visigoda. Tras la conquista, y por lo menos hasta comienzos del siglo IX, este lugar continuó siendo un cementerio, con la salvedad de que muchos de sus moradores eran ahora musulmanes practicantes.[61]

Un caso espectacular es el de Segóbriga (cerca de Saelices, provincia de Cuenca), una ciudad romana situada en plena Meseta que en época clásica había contado con los típicos elementos que configuraban una *civitas*: teatro, anfiteatro, termas y foro. Tras el fin del Imperio romano los visigodos se instalaron allí y, como en otros lugares, construyeron en el siglo VII una basílica en cuyas inmediaciones se emplazó una gran necrópolis. Cuando en el siglo pasado se excavó parcialmente esta necrópolis se exhumaron un total de 234 tumbas, la mayor parte de ellas con una orientación este-oeste. Una veintena de estas tumbas, sin embargo, presentaban una orientación muy distinta (nordeste-sudoeste), dándose incluso el caso de que algunos de estos enterramientos cortaban los anteriores. En estas fosas el cadáver se encontraba recostado sobre su lado derecho, señal inequívoca de que se trataba de musulmanes enterrados con un rito conscientemente distinto al que presentaban las restantes inhumaciones que componían el cementerio.[62]

La aparición de tumbas musulmanas dentro de necrópolis visigodas puede haber sido un fenómeno mucho más extendido de lo que se creía en principio. Hay que tener en cuenta que no han sido muchas las grandes necrópolis visigodas que se han excavado en extensión, en parte porque la destrucción patrimonial que ha sufrido nuestro país desde la generalización de los detectores de metales ha hecho del saqueo de estos lugares una práctica común entre los furtivos, y en parte

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

porque la excavación de tales yacimientos, aparte de poco agradable, es una tarea muy monótona y con escasas perspectivas de hallazgos espectaculares. Esto significa que en la mayor parte de los casos las publicaciones que anuncian estudios sobre estos cementerios se limiten a un puñado de enterramientos que siguen siempre un patrón más o menos previsible. Sin embargo, la lectura atenta de algunas memorias de excavación revela datos de gran interés. Éste es el caso de la necrópolis de Cacera de las Ranas (Aranjuez, Madrid), en donde de un total de 150 tumbas excavadas se puede asegurar que al menos una pertenece a un individuo enterrado siguiendo el ritual islámico.[63] En las cercanías de Cerro Miguélico (Jaén) existió una necrópolis visigoda con sepulturas excavadas en la roca, mezcladas con otras construidas en ladrillo. Aunque muy expoliada, es posible que, como señalan sus investigadores, algunas de ellas fueran de rito islámico «dada la estrechez de algunas sepulturas».[64]

Otro caso cuando menos llamativo es el de una sepultura encontrada en la necrópolis de Gerena, en la que aparecieron dos inscripciones de la segunda mitad del siglo VII y cuyos excavadores consideran que estaba en uso todavía en el siglo VIII. Una de las tumbas excavadas estaba orientada en dirección este-oeste y presentaba el esqueleto de un adulto recostado sobre el lado derecho con restos de inhumaciones anteriores a sus pies.[65] En Mértola se documenta un caso similar de continuidad entre las necrópolis de época cristiana y musulmana que veremos más adelante con mayor detalle, pero que tiene el interés de haberse iniciado en torno a un centro de culto cristiano, que tras su abandono y derrumbe siguió siendo utilizado como lugar de enterramiento por parte de la población musulmana.[66]

Un caso muy bien documentado es el del yacimiento de Marroquíes Bajos, cercano a la actual Jaén, que ha sido objeto de una excavación extensiva. En este lugar han salido a la luz un total de siete necrópolis que servían de enterramiento a las gentes que habitaban en las aldeas contiguas. Cuatro de estas necrópolis tienen enterramientos cristianos que son, sin duda, de época visigoda tardía: en una de ellas incluso se encontró un individuo que fue enterrado sosteniendo entre sus manos un felús de época de la conquista. Otro de estos cementerios, en cambio, presenta enterramientos mixtos, mientras que los dos restantes contienen ya tumbas típicamente islámicas que llegan hasta época califal. El caso que aquí más nos interesa es el que presenta en-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

terramientos mixtos. Se trata de cincuenta tumbas que tienen la peculiaridad de mostrar «inhumaciones de uno y otro ritual, sin que se trate de una superposición de enterramientos sino de la convivencia de los mismos», lo que parece estar indicando que nos encontramos ante un caso muy similar a los que estamos tratando aquí (véase la figura 6.3).[67]

Todos estos ejemplos, en los que las tumbas cristianas y musulmanas conviven en el mismo espacio, contrastan con otros en donde puede existir una cercanía de las áreas de cementerios pero sin que, al parecer, lleguen a mezclarse. Así, en La Guardia (Jaén) se identificó una necrópolis a medio kilómetro del pueblo con enterramientos visigodos datados entre los siglos VI y VII. Al lado de éstos, a escasos treinta metros, se documentaron sepulturas musulmanas.[68]

Los musulmanes enterrados en todos estos lugares habían vivido en un momento relativamente cercano a la conquista. Su inhumación en cementerios que durante generaciones habían acogido los restos de gentes cristianas y cuyas tumbas se encontraban aún visibles revela un impresionante cambio en el ritual, a veces como en Segóbriga, desarrollado a escasa distancia de lo que había sido una basílica cristiana. Su presencia en tal lugar testimoniaba un cambio ya irreversible. No sabemos si estas gentes eran de procedencia foránea o, por el contrario, indígenas convertidos al islam. Sin que pueda presentarse ninguna prueba de ello, lo más lógico es pensar que se trataría de conversos que hacían uso del espacio funerario que durante generaciones habían venido utilizando sus ancestros. Su islamización, todavía no completamente regulada, les haría ignorar la terminante prescripción coránica que prohibía expresamente este tipo de enterramientos: «No rezarás jamás por uno de ellos que haya muerto; no permanecerás ni por un momento sobre su tumba; ellos no han creído en Dios ni en su Enviado; mueren mientras son perversos».[69]

Un problema difícil de resolver es el de la cronología de estas tumbas. Si se apuesta por una cronología «temprana», es decir, poco posterior a la conquista, tendríamos que estos espacios funerarios se abandonaron a lo largo del siglo VIII (II h.), dado que los enterramientos musulmanes no son muy numerosos en ellas. Si, por el contrario, se apuesta por una cronología larga —esto es, una datación que nos llevaría por lo menos a un siglo después de producida la conquista—, el panorama sería bastante diferente: tras la conquista árabe del año 711

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

FIGURA 6.3a. La conversión de los muertos. Necrópolis de Marroquíes Bajos (Jaén). En primer término se aprecia una tumba musulmana alineada con otras dos en la parte superior; entre ellas una tumba cristiana alineada con otras tres en la parte derecha. Fotografía de José Luis Serrano Peña, arqueólogo.

los habitantes de los lugares asociados a esas necrópolis habrían continuado siendo enterrados de acuerdo con sus antiguos ritos. Paulatinamente el proceso de islamización habría afectado a estas gentes, que abandonaron sus antiguos usos religiosos aunque siguieron siendo enterrados en los mismos lugares en los que sus ancestros lo habían sido durante generaciones. Sólo cuando la islamización se hubo perfeccionado fueron abandonados los antiguos cementerios, atendiendo de esta manera al precepto coránico que impedía la existencia de cementerios mixtos.

Cualquiera de las dos hipótesis puede ser correcta. Pero más allá de la cronología exacta, estas necrópolis ponen de relieve la desaparición de los antiguos ritos. Del mismo modo que algunas antiguas ciudades no sobrevivieron más allá de mediados del siglo IX (III h.) las necrópolis visigodas también desaparecieron sin dejar rastro. La anomalía que presentan las tumbas islámicas que aquí hemos documentado no fue más que un breve momento de transición en una sociedad que comenzaba a adquirir los rasgos de su identidad musulmana.

Google UNIVERSITY OF MICHIGAN

FIGURA 6.3b. Tumba de un individuo cristiano.

FIGURA 6.3c. Tumba de un musulmán.

Digitized by Google UNIVERSITY OF MICHIGAN

El poblamiento rural

Si encontrar a los conquistadores en las ciudades es una tarea muy ardua, identificarlos en las zonas rurales raya casi en lo imposible. Para las fuentes narrativas árabes, que sólo gustan relatar hechos militares o aspectos de la vida cortesana de los emires, el territorio rural no pasa de ser más que una breve referencia realizada de pasada por cronistas que suelen pertenecer a las élites urbanas. Los datos arqueológicos tampoco son aquí muy alentadores, ya que las excavaciones realizadas en nuestro país durante los últimos años se han centrado en los recintos urbanos, donde las actividades de urgencia desencadenadas por las promociones urbanísticas han permitido a los arqueólogos en algunas ocasiones —desde luego, no en todas— hacer indagaciones documentadas en el subsuelo. En las zonas rurales, en cambio, han faltado —con algunas notables excepciones— grandes proyectos arqueológicos para la época andalusí temprana. Este vacío se ha compensado con trabajos de prospección superficial, que resultan muy valiosos para la identificación de los asentamientos, aunque evidentemente presentan algunas limitaciones para describir tanto su morfología como su cronología. Si a todo ello se le une el hecho de que desconocemos casi por completo la configuración de los territorios rurales en época visigoda, se podrá entender que el campo andalusí es un terreno por el que avanzamos literalmente a tientas en más casos de los que desearíamos.

Pese a estas serias limitaciones podemos comenzar a vislumbrar algunos aspectos de la organización agraria andalusí. Tales aspectos derivan, en parte, de cuanto ya se ha explicado sobre las circunstancias en que se produjo la conquista. En este sentido, es preciso insistir en que esa conquista no fue obra de un conjunto de tribus árabes, sino de un ejército conquistador bien organizado, con unas jerarquías muy definidas y que se desperdigó por todo el territorio con el objetivo de controlar sus recursos. Ciertamente, los miembros de este ejército seguían conservando los nombres tribales pero éstos eran una manera de designar y agrupar a sus contingentes, y no tanto la expresión de una forma de vida o de organización social.[70] A este ejército conquistador se le habían unido contingentes tribales bereberes, cuyo papel se fue modificando después de su asentamiento en al-Andalus: de estar férreamente sometidos a sus señores árabes, estas tropas norteafricanas

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Los asentamientos rurales en la época del emirato

Alquerías y grandes dominios

El ejército conquistador instalado en las zonas rurales de al-Andalus estaba compuesto por gentes conscientes de su posición de dominio y por lo tanto poco dispuestas a compartir su suerte con las poblaciones que acababan de sojuzgar. Cuando un árabe de Elvira llamado al-Asbāṭ b. Ŷa'far b. Sulaymān intentó heredar de su padre, se encontró con la desagradable sorpresa de que sus hermanos le excluían aduciendo que no había participado en la conquista.[71] El haber o no haber tomado parte en ella era, por lo tanto, una condición que se imponía a cualquier vínculo de parentesco y dotaba a sus poseedores de una preeminencia que ellos juzgaban bien merecida.

Como portadores de tal condición es difícil imaginar a los árabes llegados a al-Andalus despojándose de sus armas para encargarse de labores más sórdidas, al menos en un primer momento. Ibn Ḥazm cita con sorpresa el caso de la descendencia de 'Awf b. Murra en Sevilla, señalando que hasta que el emir Muḥammad les nombró gobernadores en esa ciudad se habían empobrecido hasta tal punto que sus miembros se habían visto obligados a trabajar como alfareros.[72] Es muy posible que en más de una ocasión los otrora orgullosos conquistadores llegaran a ver mudar su fortuna en el nuevo territorio. Sin embargo no parece que ésta fuera la norma. Como soldados de un ejército desplegado por unos extensos territorios, los ocupantes de esas alquerías siguieron manteniendo su función militar, función que subrayaban las movilizaciones que de forma regular ordenaban los emires omeyas para realizar expediciones militares.[73]

Es posible comprobar la enorme dispersión de los conquistadores espigando breves referencias que aparecen aquí y allá en las fuentes. Tales referencias describen la genealogía de un determinado personaje o de una determinada familia mencionando quién fue el ancestro que entró en al-Andalus (en ocasiones designado como *al-dājil)* y cuál fue el lugar en el que se asentó. Tenemos así el caso de un ulema del siglo x (IV h.) llamado 'Abd al-Wāḥid b. Ḥamdūn b. 'Abd al-Wāḥid b. al-Riyān b. Sarrāŷ al-Murrī. Su antepasado, perteneciente al contingente de Murra Gaṭafān, se había instalado en la alquería (*qar-*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pasaron a adquirir una autonomía cada vez mayor, consolidando situaciones de dominio en las zonas en las que se habían establecido y cobrando una progresiva importancia para los gobernadores y emires cordobeses que precisaban de su capacidad militar.

El asentamiento de las tropas conquistadoras en las zonas rurales respondió a dos factores: de un lado, los pactos alcanzados con la aristocracia visigoda en algunas zonas y, de otro, las exigencias fiscales del poder central, representado primero por los gobernadores de los califas y más tarde por los emires omeyas. Los pactos alcanzados con la aristocracia visigoda fueron, a su vez, de dos tipos: aquellos que permitieron a los conquistadores alcanzar unas alianzas muy estrechas que les convertían en herederos de las situaciones previas, y aquellos otros en los que los miembros de la aristocracia visigoda quedaban al frente de sus dominios a cambio del pago de un tributo a los representantes del poder cordobés. Gentes como los Banū Ḥaṷṷāṷ, los Banū Jaṭṭāb o los Banū Jālid fueron quienes heredaron los beneficios del primer tipo de pactos, mientras que indígenas como los Banū Qasī en el alto valle del Ebro son producto del tipo de situaciones que generó el segundo tipo.

Por su parte, las exigencias fiscales del poder central explican la enorme dispersión territorial de las tropas conquistadoras. En lugar de ser acantonados en lugares estratégicos dedicándose a ejercitar el uso de las armas y a darse ánimos entre sí para emprender nuevas acciones de conquista, estos soldados fueron desperdigados en las zonas rurales del lejano país que habían conquistado. Es difícil imaginar que, en aquellos enclaves en los que se asentaron, estos soldados se convirtieran en labriegos dispuestos a trabajar la tierra. Uno no recorre medio mundo y batalla con el otro medio para llegar a un territorio y dedicarse a cultivar huertos. Como soldados de un ejército conquistador, los primeros inmigrantes debían de ser muy conscientes de que ostentaban una situación de privilegio en los lugares a los que habían llegado. Es posible que ello se debiera en unos casos a que actuaban en connivencia con el señor visigodo con el que habían pactado, mientras que en otros, posiblemente los más, se debía al hecho de que eran los representantes del poder cordobés que exigía los tributos de los que se derivaba su propio mantenimiento.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ya) de Aškarūš que pertenecía al *iqlīm* de al-Kanā'is en la *kūra* de Elvira y que se corresponde con el lugar de Asquerosa (hoy en día Valderrubio, en plena vega de Granada). Gaṭafān era uno de los contingentes que componían el *ŷund* de Damasco al que, recordemos, se le había adjudicado la región de Elvira para su instalación. Todo indica, por lo tanto, que el antepasado de este ulema había pertenecido a dicho ejército y que, tras mil y una peripecias, había acabado por encontrar asiento en ese rincón de la vega de Elvira. De la misma alquería de Aškarūš era también originario otro alfaquí, llamado Sulaymān b. Naṣr b. Manṣūr b. Ḥāmil, asimismo adscrito al contingente de Murra Gaṭafān.[74] Podemos deducir, por lo tanto, con bastante certeza que a mediados del siglo VIII algunos miembros del *ŷund* de Damasco pertenecientes a Gaṭāfan se habían instalado en la alquería de Asquerosa.

Menciones de este tipo son relativamente numerosas. Un miembro del *ŷund* de Damasco llamado ʿUqba b. Nuʿaym se instaló en la alquería de Šikanb, correspondiente al lugar de Agicampe, cerca de Loja (Granada). En este lugar existe una torre de época incierta, así como restos de cerámica emiral y califal.[75] Aṣbag b. Ḥamdūn b. ʿUṣama al-Maʿafirī fue un oscuro alfaquí de mediados del siglo IX (III h.). Era descendiente de un tal Nuʿmān b. Jandaf al-Baladī, quien se había asentado en la alquería de Huétor (Watur al-Kubrà) perteneciente al *iqlīm* de Balūš en la *kūra* de Elvira.[76] La *nisba* de este personaje —al-Baladī— hace pensar que se trataba de un árabe llegado en la primera oleada de conquistas, que acabó recalando en esa alquería. De Elvira también procedía otro sirio llamado Usayd b. ʿAbd al-Raḥmān al-Sabāʾī, quien fue nombrado por ʿAbd al-Raḥmān I cadí de esa *kūra* en dos ocasiones. Se había instalado en la alquería de Robles (Rublis) que se encontraba dentro del *iqlīm* de Hamadān. Otro *iqlīm* de Elvira era el de al-Qilāʿa, en cuya alquería de Aŷir (muy probablemente una adaptación del latín *Ager*) se estableció el antepasado de otro alfaquí de la época final del emirato, llamado Ḥafṣ b. ʿAmr b. Naŷīḥ b. Sulaymān b. ʿĪsà al-Jawlānī. En este caso, y aunque se conservaba el recuerdo del lugar del primitivo asentamiento, el abuelo de este alfaquí había decidido abandonar ese lugar e instalarse en la capital de la provincia. Otro ejemplo muy interesante es el de otro alfaquí, Muḥammad b. ʿAbd al-Wāriṯ b. ʿAṭṭāʾ (m. 310 h.), que estaba inscrito en el contingente de Maʿāfir y que, por lo tanto, debía de pertenecer al *ŷund* sirio; su lugar

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de origen era una alquería de nombre dudoso que se encontraba en el *iqlīm* de Qanb Qays.[77]

Todos estos casos se refieren a Elvira, pero el patrón es idéntico en otras zonas. Uno de los jefes Yemeníes de mediados del siglo VIII (II h.), Abū l-Ṣabbāḥ al-Yaḥṣubī, vivía en la alquería de Mūra, situada en el Aljarafe sevillano. El cadí de Córdoba Muṣʿab b. ʿImrān al-Hamdānī, que había llegado a al-Andalus con el *ŷund* sirio, se trasladó a la ciudad desde la alquería de Galyār en el *iqlīm* de Almodóvar (al-Mudawwar) en la sierra de Córdoba. Los descendientes de Ṯuwāba b. ʿAdī b. ʿAmr, que disputó el cargo de gobernador a Yūsuf al-Fihrī, vivían una parte en una alquería que se llamaba Aš, y la otra en una alquería llamada Labaṣ también en Sevilla, muy cercana a la ciudad.[78] Los ancestros de los Banū ʿAbbād, reyes de la taifa de Sevilla en el siglo XI (V h.), se habían establecido en la alquería de Yawmīn, poco después de la conquista. Igualmente, las propiedades que fueron entregadas por Teodomiro a ʿAbd al-Ŷabbar b. Nadīr en concepto de la dote de su hija consistían en dos alquerías, una llamada Tarsa, cerca de Elche, y otra que pasó a ser conocida como Tall al-Jaṭṭāb, cerca de Orihuela.[79]

Podrían darse más ejemplos, siendo en todos similares: cuando las fuentes citan a los ancestros de un determinado personaje árabe e indican dónde se había asentado el bisabuelo o el tatarabuelo conquistador, el lugar suele ser casi siempre una alquería.[80] Todavía en el siglo XI, Ibn Ḥazm vinculaba algunos linajes árabes con determinadas alquerías y no parece improbable que, al menos en algunos casos, fueran las mismas que habían ocupado sus ancestros trescientos años atrás. Este autor señala, por ejemplo, que dos alquerías de Sevilla llevaban el nombre de los Banū Hawzan, una familia de árabes que procedían de Ḥimṣ y que con toda seguridad habían llegado a al-Andalus adscritos a dicho *ŷund*. En el repartimiento de Sevilla, redactado entre 1253 y 1258 después de la conquista cristiana de esta ciudad, se citan la Alquaria Alhauzani, el Machar Alhauzani y el Borgalhauzani. Todos estos topónimos parecen estar refiriéndose a los dominios de este linaje y entre ellos se contaban una alquería, un cortijo (*maŷsar*/romance, *machar*) y una torre (*Burŷ*/romance, *borg*).[81]

Muchas de estas alquerías ocupadas por los miembros del ejército árabe suelen presentar un rasgo en común: la mayoría de ellas tienen nombres preislámicos. Asquerosa, Mūra, Labaṣ, Galyār, etc., son topónimos no árabes o, lo que es lo mismo, lugares que existían ya con

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

anterioridad a la conquista. Cinco siglos más tarde, en zonas como Sevilla la mayor parte de las alquerías todavía seguían teniendo nombres de origen preislámico, tal y como reflejan los nombre de lugar que hemos citado más arriba o incluso una fuente tan tardía como es el Repartimiento.[82]

Esto nos está indicando que los conquistadores casi nunca optaron por crear nuevos enclaves en un primer momento. Hicieron lo que haría cualquier ejército conquistador: establecerse en medio de la población sometida para controlar mejor sus recursos. El antiguo topónimo se mantuvo, aunque en algunos casos se le unió el nombre del contingente al que estaban adscritos los árabes allí establecidos. Así, por ejemplo, los descendientes del gobernador Ṭa'alaba b. Salama al-ʿĀmilī se establecieron en un lugar de la *kūra* de Rayyo llamado Billat al-ʿĀmiliyyīn. En ese lugar, por lo tanto, existía el recuerdo de una antigua *uilla* en la que se instalaron los ʿāmiliés a los que pertenecía dicho Ṭa'laba. Otro gobernador de la época del emirato dependiente llamado ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlqama al-Gāfiqī dejó descendencia en un lugar cercano a Sevilla llamado Muranyana al-Gāfiqiyyīn, mientras que Billa Nūba al-Bahriyyīn era una alquería en la que había encontrado acomodo la familia de los Banū Bahr. En Jaén, en fin, existía una alquería llamada Baga al-Taglibiyyīn de la que era oriundo un alfaquí con la *nisba* al-Taglibī.[83] Todos estos lugares muestran, por lo tanto, un poblamiento árabe temprano que se instaló en lugares que con seguridad se encontraban ya habitados. Esto es coherente con la dispersión de los conquistadores y, sobre todo, con la política de pactos y de recaudación fiscal a la que obedecía su peculiar asentamiento.

Convertidas en los lugares donde vivían los miembros del ejército, las alquerías pasaron a ser uno de los elementos más característicos del paisaje rural andalusí. Tenemos algún ejemplo que demuestra que estas alquerías podían convertirse en la propiedad de un linaje, como fue el caso de la *qaryat* Munt Līšam, cercana a Huelva, y que era un dominio de la familia del célebre polígrafo cordobés Ibn Ḥazm.[84] Con todo, la alquería era por encima de todo, como más adelante veremos, la forma de encuadramiento fiscal más extendida. No es fácil saber cuál era su fisonomía. Posiblemente variaba dependiendo de las zonas y, con toda seguridad, se transformó mucho con el paso del tiempo. Muchas de ellas eran abiertas y carecían de cualquier tipo de cercas, al menos en un primer momento. Sin embargo, en otros casos nos cons-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ta que la alquería se encontraba guarecida con una torre (*burŷ*) como ocurre con la de Burŷ Hilāl (esto es, Torre de Hilāl) en la Vega de Granada o la de Ṭurruš, cercana a Sevilla.[85] La prospección arqueológica en el Algarve portugués ha puesto también de relieve la existencia de torres vinculadas a algunas alquerías, mientras que en la documentación cristiana referida al territorio de Sevilla posterior a la conquista cristiana del siglo XIII las menciones a alquerías con torres son relativamente frecuentes.[86] Obviamente, no es posible asignar una fecha precisa a estas torres, pero topónimos como Burŷ Hilāl o el romance Ṭurruš hacen pensar que algunas alquerías guarecidas existirían ya en época temprana.

En los pocos casos en los que la arqueología ha acometido la excavación de un núcleo rural identificable con una alquería se constata la presencia de casas que constituyen una aglomeración más o menos densa y que se forman como islotes que van uniéndose entre sí. En la región de Guadix y Baza durante la época emiral se documenta un tipo de alquerías que presentan una configuración «en nebulosa», en donde un conjunto de casas cercanas unas a otras se articulan en torno a una especie de centro, que en ocasiones se corresponde con una antigua *villa* romana.[87] El precedente de una antigua explotación agropecuaria de este tipo se confirma en topónimos como los ya citados de Billa Nūba al-Baḥriyyīn o Billat al-ʿĀmiliyyīn. Lógicamente, no hay que pensar aquí en las suntuosas mansiones de la aristocracia romana de los siglos IV y V con sus ricos mosaicos, termas y estancias de reposo, sino en centros de producción agraria cuyas degradadas dependencias servían de habitación a una población rural que había ido adaptando las antiguas estructuras a sus necesidades, y que habían extendido nuevas áreas de habitación alrededor del antiguo núcleo.

La ocupación de antiguas *villae* en época islámica se ha visto a veces confirmada en excavaciones arqueológicas. No es posible, desde luego, hablar de una tendencia generalizada. Son muchos los casos de *villae* que habían pervivido en época visigoda pero en las que no se ha identificado un poblamiento durante el período emiral.[88] Sin embargo, también existen ejemplos de continuidad. En pleno Algarve portugués muchas *villae* acabaron convirtiéndose en alquerías como ocurrió en la que se emplazaba en el Cerro de Moura (Vilamoura, Loulé), cuyos pavimentos de mosaicos fueron destruidos por silos y en donde ciertas remodelaciones se datan con posterioridad al siglo VIII. También en

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Pesquero (Pueblo Nuevo del Guadiana, Badajoz), una antigua *villa* cuyas primeras construcciones se remontan al siglo I d.C., se encontraron cerámicas datadas en época musulmana. En una región muy distinta, la de Málaga, la *villa* de Manguarra y San José, cerca de Cártama, presenta una ocupación bajoimperial, pero en algunas de sus estancias han aparecido cerámicas que datan sin lugar a dudas de plena época del emirato omeya.[89]

Algunas de estas ocupaciones de antiguas *villae* en época andalusí parecen haber tenido una cierta entidad. Así, en un lugar como Carranque (una suntuosa *villa* datada en el siglo V y situada en la actual provincia de Toledo) hubo no sólo un importante asentamiento visigodo, sino también andalusí, como atestiguan la cerámica, la moneda y una antigua columna romana reaprovechada que lleva en su fuste una inscripción arábiga. Lo mismo ocurre en Milreu, otra *villa* tardorromana del sur de Portugal (a unos siete kilómetros del actual Faro), donde una columna que debía de formar parte del peristilo de un edificio previamente transformado en iglesia contiene también inscripciones árabes realizadas por diversas manos, que fueron añadiendo líneas a lo largo de los cien años comprendidos entre comienzos del siglo IX y el X (III-IV h.). Tales fechas concuerdan muy bien con la cerámica allí recogida, que demuestra una ocupación hasta por lo menos la época califal.[90]

En casos como Milreu o Carranque, donde las columnas epigrafiadas en árabe a la altura de los ojos dan idea de que todavía se encontraban en pie y que, por lo tanto, todavía existían vestigios de su antigua monumentalidad, es posible que más que de alquerías se trate de lo que las fuentes árabes denominan *ḍiyāʿ* (pl. de *ḍayʿa*), que hay que entender como grandes posesiones de un personaje. En estas propiedades rurales existían edificios singulares, como esa *qubba* en la que se nos dice residía Artobás, el hijo de Vitiza, y que debemos concebir como una construcción singular destinada a albergar a un gran aristócrata. Estas grandes propiedades (*ḍiyāʿ*) estaban también a veces fortificadas como pone de relieve el nombre de Ṭurruš que ostentaba una *ḍayʿa* que el propio Artobás concedió a Abū ʿUṯmān ʿUbayd Allāh b. ʿUṯmān, miembro del *ŷund* y *mawlà* omeya; en esta *ḍayʿa* se incluían tierras, vacas, ganado y esclavos, lo que no deja lugar a dudas sobre su carácter, muy distinto al de las alquerías.[91]

Para una época temprana contamos también con el ejemplo de un árabe llamado ʿĀmir al-ʿAbdārī, quien a mediados del siglo VIII (II h.)

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

se enfrentó al gobernador Yūsuf al-Fihrī construyendo una fortificación fuertemente amurallada en una almunia que poseía a occidente de Córdoba sobre una gran extensión de terreno. En su narración de las andanzas de Flora, la célebre mártir voluntaria que fue ajusticiada en 851, Eulogio de Córdoba nos cuenta que la doncella, cuyos padres eran nobles, había sido encerrada en su casa por su hermano pagano para tratar de hacerla abjurar de su cristianismo. Éste había puesto grandes cadenas en las cerraduras de la «mansión», sin que nadie pensara que pudiera escapar, dado que todo el ámbito de la propiedad estaba fortificado por una gran tapia (*maceria*), pese a lo cual la animosa protomártir consiguió evadirse subiéndose a una edificación contigua.[92] En Lérida una descripción geográfica nos habla de que cada *ḍay'a* poseía una torre (*burŷ*) y un refugio (*sirdāb*).[93]

Alquerías y grandes propiedades dominaban, por lo tanto, el paisaje andalusí. En aquéllas se habían establecido los miembros del ejército conquistador encargados de la percepción de tributos de la población; en éstas se asentaban los grandes jefes militares y los beneficiarios de la generosidad de personajes importantes de la antigua aristocracia visigoda o, más tarde, de los emires y califas. Es posible que el dominio de las alquerías se convirtiera en muchos casos en núcleo de grandes propiedades que pasaron a estar de hecho en manos de miembros del ejército. En estos casos es posible que adquirieran un carácter fortificado, a imagen de tantas otras murallas que por estas fechas se documentan en las zonas rurales andalusíes.

Las fortificaciones

Junto a alquerías y grandes propiedades, el paisaje rural andalusí estaba punteado por fortalezas (*ḥuṣūn*/sing. *ḥiṣn*) más o menos complejas, más o menos sólidas en su fábrica. Algunas de ellas formaban parte del legado dejado por el antiguo texto visigodo. En textos anteriores al 711 son frecuentes, en efecto, las menciones que citan un lugar fortificado como *castrum* o *castellum*. En estos lugares los reyes visigodos habían combatido a rebeldes, como fue el caso de Leovigildo cuando conquistó las ciudades y *castella* de la región de la Orospeda en el año 577, o como Wamba cuando redujo los *castra* pirenaicos que habían apoyado la sublevación de un *dux* llamado Paulo en 673.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Pero también eran enclaves en los que vivían hombres de religión, como el eremita Félix, que vivía en el *castelllum Bilbium* y al que fue a visitar san Millán para convertirse en su discípulo. A su lado, sin embargo, podían habitar gentes blasfemas, que preocupaban tanto al rey Ervigio como para dictar una ley que preveía su persecución en cualquier *civitas, castellum* o *territorium*. Eventualmente, en fin, el ejército podía estar acantonado en las ciudades o en los *castra*, tal y como refleja una ley que regulaba sus formas de aprovisionamiento.[94]

Así pues, cuando los árabes conquistaron la península se encontraron ya con lugares fortificados en las zonas rurales. No parece que estos *castra* o *castella* articularan por entonces el territorio rural formando «distritos castrales». Sin embargo, en el momento de la conquista muchos grupos de la aristocracia visigoda encontraron refugio en esos enclaves fortificados. La huida a los montes por parte de la población que describen los relatos de la conquista en zonas como Málaga, el refugio que habían encontrado los cristianos «en lugares fortificados inexpugnables», o la situación que describen los textos latinos cuando hablan de que la población indígena se vio forzada a abandonar las ciudades y habitar los *castra* y *vici*, están reflejando la ocupación de estas fortificaciones. Cuando estos grupos pudieron ser finalmente sometidos por medio de pactos, tales enclaves permitieron crear dominios al margen de la estructura administrativa que encarnaban los conquistadores asentados en alquerías.[95]

No es extraño, por lo tanto, que las fuentes árabes y latinas citen *ḥuṣūn* desde épocas tempranas. En pleno siglo IX, Eulogio de Córdoba mencionaba la extensión del movimiento de mártires voluntarios en ciudades, pequeñas aldeas, pueblecillos y castillos (*urbibus, uiculis, oppidiculis et castellis*).[96] Lo más probable es que tales castillos fueran antiguos *castra*, ya que también aquí es muy frecuente que lleven topónimos preislámicos. Éste era el caso del *ḥiṣn* Nība, situado entre Córdoba y Sevilla, del *ḥiṣn* Šubriṭān (Sopretán, Guadalajara), o del *ḥiṣn* Šanta, que se encontraba en las cercanías de Zaragoza.[97] En la mayor parte de los casos estos enclaves aparecen como lugares donde un sublevado frente al poder cordobés se hace fuerte frente a las tropas emirales, lo que confirma su escasa articulación con la incipiente organización administrativa del territorio.

El distinto carácter de estos emplazamientos fortificados frente a las alquerías aparece muy bien reflejado en el relato de las andanzas de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

un tal Zugayba b. Quṭba, antepasado del geógrafo y cronista del siglo XI (V h.), al-ʿUḏrī. Este árabe, que con toda probabilidad estaba enrolado en las tropas del *ŷund* sirio, vivía en la alquería de Dilāya (Dalias, Almería), junto con Yāsīn b. Yaḥyà, también perteneciente al contingente conocido con el nombre tribal de ʿUḏra. Cuando se produjo la querella dinástica que sucedió a la muerte de ʿAbd al-Raḥmān I en 788 (172 h.), ambos tomaron partido por su hijo Sulaymān, rebelándose contra el emir Hišām I. Abandonaron entonces su alquería y se hicieron fuertes en el castillo (*ḥiṣn*) de Aškarayātiš (Escarientes), en plena Alpujarra, hasta que fueron finalmente reducidos.[98] En la alquería, por lo tanto, gentes como Zugayba o Yasīn desempeñaban un papel fiscal para el emir omeya, mientras que en la fortificación se rebelaban contra su autoridad.

A lo largo del siglo IX (III h.) al-Andalus se convirtió, según la acertada expresión de M. Acién, en «un país de *ḥuṣūn*», y tal vez no sea exagerado afirmar que este territorio era el lugar donde más y mejores fortificaciones había de todo el Occidente medieval contemporáneo. Los descendientes de la antigua aristocracia visigoda consolidaron su dominio en esos *castra*/*ḥuṣūn* que habían heredado de sus antepasados. Durante la segunda mitad de esa centuria muchos de ellos rompieron los lazos que les unían con los emires, tal y como luego veremos, y pasaron a ser motejados en las crónicas omeyas como «rebeldes». Los nombres de estos «rebeldes» de origen indígena —los llamados «muladíes»— aparecen siempre unidos a estas fortificaciones (*ḥuṣūn*): ʿUmar b. Ḥafṣūn, señor de la fortaleza de Bobastro, Ibn al-Šāliya de la de Somontín, Ibn Ḥamīd del llamado *ḥiṣn Aqūṭ*, etc.[99]

Los rebeldes que detentaban *ḥuṣūn* no eran sólo indígenas. Jefes militares de origen árabe o bereber siguieron idéntico camino en la segunda mitad del siglo IX (III h.), fortificándose en lugares de altura y sustrayéndose a la autoridad emiral, a veces bajo el pretexto de que ésta era incapaz de defenderles, a veces alegando que la anarquía del momento les había forzado a fortificarse en los territorios en que estaban instalados. Los *ḥuṣūn* reorganizados por Sawwār b. Ḥamdūn en Elvira y Jaén, la conversión de la antigua ciudad episcopal de Mentesa en un *ḥiṣn* por parte Isḥāq b. Ibrāhīm al-ʿUqaylī, o la petición a Muḥammad b. Aḍḥa al-Hamdānī por parte de los habitantes de la fortaleza de Balūš para que los defendiera, son todos ellos ejemplos, en-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tre otros muchos, que muestran a miembros destacados de la aristocracia árabe contribuyendo a crear ese país de *ḥuṣūn* en el que por entonces se convirtió al-Andalus. Lo mismo cabe decir de bereberes como los Banū l-Jalīʿ encastillados en el *ḥiṣn* Qannīṭ (Cañete) o los Banū Ḏī l-Nūn, quienes en el territorio de Santaver se dedicaron a levantar por entonces castillos y fortalezas (*ḥuṣūn wa maʾāqil*) creando alquerías y asentamientos (*qurā wa-manāzil*) desde los cuales «oprimían violentamente a las gentes».[100]

Pocas dudas puede haber, pues, sobre el carácter de estos castillos, que durante la *fitna* del emirato de finales del siglo IX (III h.) se convirtieron en auténticos centros de dominio del territorio y de las alquerías y poblaciones que lo integraban. En los relatos que nos hablan de las penosas campañas que a comienzos del siglo X (IV h.) tuvo que llevar a cabo ʿAbd al-Raḥmān III para reducir a estos rebeldes, esas alquerías eran con frecuencia objetivo de los ejércitos omeyas, señal inequívoca de que su destrucción era una de las formas de estrangular la resistencia de los castillos de los que dependían.

Sin embargo, no todas las fortalezas que se documentan durante el período emiral responden a este patrón. La arqueología ha detectado en diversas zonas de al-Andalus un tipo de fortificaciones que son conocidas como *ḥuṣūn*-refugio. Se trata de lugares situados en altura, en enclaves de muy difícil acceso y con unas defensas muy escasas, dado que es la propia topografía del terreno lo que les proporciona el resguardo frente a eventuales agresiones externas. Estas fortificaciones, ignoradas en las fuentes escritas, proporcionan, sin embargo, restos cerámicos que pueden ser datados en épocas muy diversas. Algunos de ellos se remontan al período visigodo, pero no faltan tampoco enclaves que presentan restos que corresponden al emirato. Sin embargo, en ningún caso estos refugios de altura estaban ocupados en pleno siglo X (IV h.), momento en que la centralización emprendida por los califas de Córdoba supuso el desalojo de las poblaciones que habitaban estos lugares.

Corresponde también a Manuel Acién el acierto de haber vinculado la aparición de estos recintos en altura con la huida de poblaciones campesinas que escapaban a la presión fiscal o al dominio de los señores y que se «encaramaban» buscando el abrigo de lugares inaccesibles. Estas poblaciones crearían en esos núcleos unas reducidas comunidades, que sobrevivirían en el límite de la subsistencia —de ahí la

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pobreza de los materiales encontrados— y que generarían una economía muy rudimentaria, autosuficiente y, eventualmente, nutrida del pillaje de las zonas de llanura.

Los textos respaldan esta interpretación. Hasta la época final del reino, sucesivos monarcas visigodos legislaron para hacer frente al problema de los fugitivos. Son veintiuna las leyes que recoge el *Liber Iudicum*, en las cuales se prohíbe dar amparo a un *servus* que hubiera huido de su señor imponiendo diversas penas a quien ayudara o cobijara al huido. Nueve años antes de la conquista árabe, Egica promulgó en Córdoba la última ley sobre este asunto en la que el monarca se lamentaba de la ineficacia de toda la legislación anterior y de las enormes proporciones que había adquirido el problema. Desde el punto de vista del tema que nos ocupa, lo más interesante de esta ley reside en las referencias que hace al lugar donde encontraban refugio esos siervos huidos. En leyes anteriores se preveía que la persona que podía acoger a un fugitivo fuera un señor (*dominus*); en cambio, en la ley de Egica el legislador sólo contempla que el huido pueda encontrar cobijo entre los habitantes de un lugar (*habitatores loci*); a ellos es a quienes hay que interrogar para buscar al prófugo y ellos son los que deben entregarle a los encargados de su detención. Como bien ha señalado Amancio Isla, la ley «se dirige a solventar el problema de los fugitivos en las zonas rurales, en áreas donde los *habitatores* tienen un papel central y las autoridades aparecen un poco lejanas, un tanto distantes también en el sentido de sus preocupaciones».[101]

No es descabellado pensar que esos *habitatores loci* fueran gentes que ocupaban lugares de altura como Monda (Málaga) o Cerro Miguelico.[102] La ley de Egica es una manifestación de impotencia ante un fenómeno que había adquirido proporciones muy preocupantes para una clase dirigente que veía a sus siervos recurrir a la huida para escapar de su dominio. Con la llegada de los árabes el fenómeno no desapareció, pero es muy probable que perdiera intensidad. No por nada los miembros del ejército conquistador se habían diseminado por las zonas rurales y es más que dudoso que los recién llegados asistieran impávidos a la huida de unas poblaciones campesinas que mermaban los recursos fiscales o las rentas de los señores con quienes habían pactado. Evidentemente, las gentes que se habían encaramado a esos lugares inaccesibles continuaron manteniéndose en sus enclaves durante largo tiempo, pero los nuevos poderes que regían en al-Andalus se

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cuidaban mucho de impedir que el fenómeno de la huida de gentes se reprodujera y esto explica la progresiva desaparición de estos enclaves de altura que en ningún caso se documentan más allá del siglo X (IV h.)

Los restos de la organización eclesiástica

Los territorios rurales andalusíes en época emiral incluían, por lo tanto, alquerías, grandes propiedades y, de forma progresiva, también fortificaciones. Existía, además, otro elemento que formaba parte del legado anterior y que adquiría un especial relieve en algunas zonas: la huella de la antigua organización eclesiástica. A comienzos del siglo VIII el poder de los obispos no se sustentaba en su supuesto prestigio espiritual y pastoral, como los historiadores conservadores pretenden hacernos creer, sino en unas bases muy terrenales conformadas por propiedades y gentes adscritas a ellas. La Iglesia, «una señora que nunca muere», en la cínica expresión de los obispos reunidos en el IV Concilio de Toledo, había logrado imprimir así su sello a la configuración territorial de algunos lugares por medio de una incipiente red de monasterios y parroquias rurales.[103] Dirigidas por sacerdotes, estas parroquias se organizaban en torno a una iglesia y dependían de un obispo que desde su sede las administraba, ocupándose de recaudar sus rentas. Las querellas sobre los límites diocesanos, las prohibiciones de que los obispos fueran invitados a consagrar iglesias fuera de sus diócesis o, en fin, las medidas para evitar las deserciones de clérigos de las iglesias que les habían sido encomendadas, demuestran que esa red parroquial estaba en pleno proceso de formación.[104] Además, muchas de esas iglesias habían sido levantadas por los propios fieles o por aristócratas dentro de sus dominios, lo que constituía una fuente de preocupación para los obispos, que insistían en que debían contar con una dotación que permitiera el mantenimiento tanto de su fábrica como del clero que estaba adscrito a ellas. Apenas dieciocho años antes de la conquista árabe, el XVI Concilio de Toledo se lamentaba de la opresión de los obispos a sus iglesias mediante tributos y prestaciones, lo que demuestra el activo interés de los prelados por extender la red eclesiástica por los territorios rurales.[105]

No hay nada que induzca a pensar que tras la conquista árabe esta incipiente organización eclesiástica desapareciera súbitamente. El pro-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ceso de islamización avanzó sólo gradualmente y los pactos suscritos por los obispos garantizaban a éstos el mantenimiento de unos dominios que debían de tener en dicha organización parroquial uno de sus más firmes soportes allí donde ésta existía. Durante todo el período emiral iglesias y monasterios continuaron siendo hitos reconocibles en el paisaje rural andalusí con una importancia decreciente, pero con una impronta sobre el poblamiento en absoluto desdeñable.

Obviamente, no cabe pensar en esta red parroquial como un entramado perfecto que cubría cada hectárea del territorio. La implantación eclesiástica debía de ser muy desigual dependiendo de las zonas. Ya hemos visto que en la región de Tudmīr el antiguo obispado de Ello, de fundación relativamente tardía y motivada por causas estratégicas, debió de contar con muy escaso arraigo en la zona. El caso del obispado de Assido es asimismo muy revelador. Por alguna razón, no existe constancia de esta diócesis hasta el siglo VII, pero justo a partir de ese momento sus obispos comenzaron a protagonizar una frenética actividad constructiva. La epigrafía nos muestra así a un obispo de nombre Primenius que impulsó la fundación de una basílica en Medina Sidonia en 630, de otra en Barbate en 644, de otra en Salpensa (cerca de Utrera) en 648 y, finalmente, otra en Alcalá de los Gazules en 662. Con más de medio siglo de restraso la sede de Assido seguía los pasos del obispo Masona de Mérida, celebrado en los textos como fundador de monasterios y constructor de cuidadas basílicas.[106]

A lo largo del período emiral son muchas las menciones textuales y las evidencias arqueológicas que permiten identificar un cierto número de estos establecimientos religiosos en zonas rurales. Una circunscripción administrativa de la *kūra* de Elvira llevaba el significativo nombre de *iqlīm* de al-Kanā'is (las Iglesias), mientras que en Sevilla la alquería de Kintuš Ma'āfir estaba dotada de una iglesia antigua reconocible todavía en pleno siglo IX (III h.).[107] En los territorios del interior de Málaga donde camparon los rebeldes de finales del emirato, algunos castillos (*ḥuṣūn*) también poseían iglesias, y de algunos lugares de la serranía, como Jotrón, Comares o Santopitar, se afirma que toda su población estaba compuesta por cristianos que habían permanecido allí desde la conquista.[108] Son también conocidos los monasterios ubicados en las cercanías de Córdoba, que fueron el principal semillero de rebeldes que dirigieron el movimiento de los mártires de pleno siglo IX al que más adelante nos referiremos. Sus nombres (Pe-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ñamelaria, Tábanos, Armilatense, Cuteclara, Alba, Catinas o Gerisset) nos dicen bien poco, dado que ninguno de ellos ha sido plenamente identificado.

De excepcional puede calificarse el caso de la iglesia de San Vicente de los Cuervos, situada en el cabo del mismo nombre en el extremo del Algarve portugués, una punta de la península Ibérica, y a la que distintos autores prestaron su atención. Aparece brevemente mencionada en una crónica latina datada en el siglo XII y también en la obra geográfica de al-Idrīsī, quien le dedica una larga descripción. Pese a su carácter tardío este texto nos muestra cómo había sobrevivido una iglesia que «no había sufrido cambios desde la época de la dominación cristiana». San Vicente de los Cuervos poseía tierras que le habían sido legadas en diferentes zonas de la región, así como grandes tesoros aportados por los cristianos que allí iban en peregrinaje. Tales riquezas servían para el mantenimiento de la iglesia, de los servidores que le estaban adscritos y de los peregrinos que acudían a ella en gran número. El mantenimiento de una población cristiana, por lo tanto, aseguraba a estos establecimientos un flujo de donaciones que les permitía acumular grandes patrimonios muebles e inmuebles.[109]

Un caso bien documentado de persistencia de una fundación eclesiástica después de la conquista es el de Santa María de Melque (en el término de San Martín de Montalbán, Toledo), que sigue preservando hasta nuestros días la fábrica de su imponente iglesia. Las excavaciones realizadas en su entorno ha confirmado que esa iglesia era el núcleo de un recinto monástico delimitado por una cerca. La extensión del recinto, la calidad de la construcción de su iglesia o las propias cerámicas que aparecen en ese lugar nos hablan de una comunidad pujante a cuya sombra creció un poblado en época emiral. La misma riqueza se aprecia en la iglesia de Santa Lucía del Trampal (término de Alcuéscar, Cáceres), que en su origen estuvo profusamente decorada con escultura y que tiende también a interpretarse como la iglesia de un monasterio cuyo recinto es posible que contuviera otra basílica en las inmediaciones.[110] Un caso distinto, pero que asimismo atestigua una continuidad es el de Montinho das Laranjeiros (Alcoutim, en el Algarve portugués), una antigua *villa* en la que se fundó un monasterio que cuenta también con ocupación en época islámica. En la iglesia de El Germo (Espiel, Córdoba), se ha encontrado un felús de época de la conquista así como un dirhem de época almorávide, que indican alguna ocupación poste-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

rior al 711. Esta basílica, caracterizada por tener ábsides contrapuestos y un conjunto de tumbas con inscripciones sepulcrales (la más tardía de las cuales corresponde al año 665), ha sido interpretada como una «iglesia propia» asociada a un gran dominio rural.[111]

Los casos de Melque y Santa Lucía del Trampal son especialmente interesantes porque cuentan con una excavación que ha sido especialmente cuidadosa en documentar las fases correspondientes al período andalusí. Ambos establecimientos coexistieron con los conquistadores sin demasiados problemas durante más de siglo y medio. En esta última iglesia se ha encontrado incluso un fragmento de cerámica con una algunas letras de una inscripción en árabe. Otros recipientes hallados, como por ejemplo las ollas trípodes o ciertos tipos de ataifores y de ollas con escotadura, son semejantes a los materiales que se encuentran en otros yacimientos islámicos emirales del interior de al-Andalus. Las gentes que habitaban Santa Lucía seguían siendo cristianos pero cocinaban y comían en recipientes muy similares a los que utilizaban los musulmanes de otras zonas. Sin embargo, ni Melque ni Santa Lucía del Trampal llegaron a alcanzar la época califal. En algún momento de la segunda mitad del siglo IX o comienzos del X (III h.) ambos lugares se despoblaron y sus iglesias quedaron sin culto.[112] No sabemos a ciencia cierta qué o quién provocó ese abandono, pero el hecho de que los edificos se mantuvieran en pie hace pensar que no se trató de una destrucción sino más bien de una reordenación del territorio, tal vez provocada por la creciente islamización de la sociedad rural, en la que centros monásticos de este tipo carecían ya de sentido.

La islamización de las gentes que habitaban un lugar tenía como consecuencia que la antigua iglesia rural se derrumbara, cambiara su función o se convirtiera en una mezquita. El derrumbe está constatado arqueológicamente en Mértola, donde a poca distancia del actual núcleo urbano se construyó a finales del siglo V una basílica de doble ábside. En su interior y en sus inmediaciones se enterraron gentes a lo largo de las dos centurias siguientes y lo más probable es que en el período posterior a la conquista continuara ocurriendo así, aunque la ausencia de epígrafes nos impida saber por cuánto tiempo más. Después, en algún momento indeterminado la iglesia se abandonó y su techumbre se vino abajo. Sin embargo, el lugar siguió siendo utilizado como necrópolis musulmana como demuestra el hecho de que aparezcan enterramientos excavados sobre los escombros de la cubierta.[113]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Es posible que un cambio de función se diera en la basílica de Casa Herrera, situada a unos pocos kilómetros de Mérida y muy posiblemente construida en torno al año 500. En tres de las columnas que sustentaban la nave central de este edificio dotado de doble ábside ha sido posible también identificar diversas inscripciones árabes, también realizadas por diversas manos y a las que se adjudica una cronología del siglo IX. El carácter algo anómalo de algunas de estas inscripciones o el hecho de que se superpongan unas sobre otras hacen dudar que este edificio tuviera un carácter sacro.[114]

También se ha sugerido que la iglesia de El Gatillo (Cáceres), de donde procede una importante colección de bronces litúrgicos visigodos, pudo sufrir una transformación en mezquita a finales del siglo VIII. Otro caso es el de la basílica de Algezares (cercana a Murcia), que en época emiral estuvo ocupada como atestiguan los candiles, jarras y marmitas fechables en pleno siglo IX y encontrados en su interior. Algunas modificaciones visibles en su extraña planta han sido interpretadas como posibles adaptaciones del antiguo edificio cristiano para convertirlo en un oratorio musulmán en el umbral del siglo X.[115] El caso más claro de conversión de una antigua iglesia en mezquita es, sin duda, el de Almonaster (Huelva). Es posible que allí existiera un antiguo monasterio, como pone de relieve el topónimo al-Munastir, del cual formaría parte la iglesia. En la segunda mitad del siglo IX, este edificio fue completamente reedificado y adoptó la función de mezquita, como prueban tanto el *miḥrāb* que se le adosó como la inscripción también grabada en el fuste de una de sus columnas de entrada en la que se contiene la *šahāda* o credo islámico: «En el nombre de Dios. No hay más divinidad que Dios. Mahoma es el profeta de Dios».[116]

En todos estos casos, que sin duda debieron de ser muy numerosos, la paulatina conversión de las poblaciones que habitaban esos lugares (y, sospecho, muy en especial de sus clases dirigentes) privaba a iglesias y monasterios de sus tradicionales fuentes de recursos: ya no se recibían donaciones, cada vez era más difícil reclutar clérigos y las posibilidades de ejercer un control social sobre las almas y los cuerpos se reducían poco a poco. El resultado era una desaparición paulatina de estos establecimientos, proceso que debió producirse en muchas zonas a lo largo del período emiral.

Cuando una iglesia se transformaba en mezquita —cosa que ocurrió de manera violenta en el siglo XII (VI h.) cuando las campañas de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Alfonso el Batallador en el interior de al-Andalus provocaron una fuerte reacción contra las comunidades cristianas—, se planteaba a los juristas musulmanes el problema de qué hacer con los bienes que le estaban adscritas. Gracias a ello contamos con una serie de dictámenes jurídicos que aunque son de fecha tardía tienen el interés de mostrarnos cuál era el carácter que tenían las propiedades eclesiásticas andalusíes. Para los juristas musulmanes, en efecto, los bienes de una determinada iglesia eran equiparables a las fundaciones pías de carácter inalienable (*aḥbās*/sing. *ḥabūs*) que en las sociedades musulmanas estaban muy extendidas para, entre otras muchas cosas, dotar mezquitas, escuelas coránicas o pertrechar a los ejércitos de la Guerra Santa. En el caso de las propiedades eclesiásticas estas fundaciones pías eran administradas por los sacerdotes y estaban destinadas a asegurar el mantenimiento de los templos y el suyo propio. Estas propiedades podían consistir en alquerías (*qurà*) y en general la opinión de los juristas era que debían revertir al tesoro del gobernante (*bayt al-māl*), siempre y cuando no hubieran sido compradas por musulmanes o por cristianos convertidos al islam.[117]

Aunque este testimonio sea muy tardío ilustra muy bien el papel que iglesias o monasterios habían seguido teniendo en las zonas rurales. No se trataba únicamente de jalones más o menos monumentales esparcidos en el paisaje, sino también, y muy especialmente, de centros de acaparamiento de recursos. Si todavía en el siglo XII una alquería podía estar adscrita a una determinada iglesia, eso quiere decir que el patrimonio eclesiástico seguía descansando sobre las rentas producidas por sus propiedades inmuebles, tal y como ocurría en tiempos del reino visigodo. No sabemos, claro está, qué tipos de prestaciones o servicios realizaban los habitantes de esas alquerías para el mantenimiento de las iglesias. En este aspecto es posible que las formas de articular las relaciones sociales hubieran cambiado con el paso de los siglos. También había cambiado, y mucho, el papel de la Iglesia en una sociedad como la andalusí, donde la islamización creciente había ido privándole de su antigua preeminencia. Y es que en la tarea de obtención de los recursos producidos por la tierra y las gentes que la trabajaban existían ahora otros actores con un mayor peso social.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Los recursos

Algunas fuentes aseguran que ʿAbd al-Raḥmān I gastó en la construcción de la mezquita de Córdoba 80.000 dinares. La cifra no es, evidentemente, nada fiable, pero tiene el interés de indicarnos una magnitud: en el levantamiento del oratorio cordobés se habrían empleado el equivalente a unos 340 kilos de oro. Casi doscientos años más tarde, en 961 (350 h.), su lejano sucesor, el califa al-Ḥakam II, gastó el doble, si es que no fue el triple, en llevar a cabo la ampliación que remató con el célebre *miḥrāb* hoy visible en el oratorio cordobés.[118]

En términos relativos, comparando la cantidad de recursos disponibles tanto para uno como para otro gobernante, el gasto realizado por el primer emir omeya había sido, sin embargo, mucho mayor. Para acometer la obra de su mezquita, en efecto, ʿAbd al-Raḥmān I había tenido que asegurarse antes el control fiscal del territorio sobre el que gobernaba. Ésa es precisamente la tarea a la que se había aplicado desde el momento en que puso el pie en al-Andalus. Tras derrotar al anterior gobernador, Yūsuf al-Fihrī, el emir omeya había desplegado grandes esfuerzos por someter a la aristocracia árabe de los *ŷunds*. Aunque las fuentes son algo confusas en la narración de estas luchas todo indica que la década de los años sesenta del siglo VIII (143-154 h.) estuvo plagada de enfrentamientos entre el emir cordobés y jefes destacados de los *ŷunds* establecidos en Sevilla, Sidonia y Beja. Uno tras otro estos jefes fueron doblegados, en parte gracias a que ʿAbd al-Raḥmān gozaba del apoyo de los restantes *ŷunds*, y en parte gracias a que había conseguido reclutar a un ejército de tropas bereberes afectas a su persona. En torno al año 772 (152 h.) el último de estos rebeldes fue sometido. Una década después, y tras haber sofocado la rebelión bereber que se había extendido por los territorios de la Meseta Central y otra de los árabes de Zaragoza, el emir pudo conducir en persona su primera expedición contra los reinos cristianos del norte. Hacía medio siglo que un gobernante cordobés no dirigía una campaña contra los territorios cristianos. Poco tiempo más tarde, en el año 786 (170 h.), daban comienzo las obras de la mezquita.[119]

La secuencia, por lo tanto, es muy clara. Hasta que no se hubo asegurado el dominio sobre el *ŷund* árabe, ʿAbd al-Raḥmān I no pudo acabar con otras rebeliones del interior, ni lanzar expediciones contra el

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

plicaba mayores beneficios para el fisco omeya, pero también para ese tercio que quedaba en manos de los sirios. En cambio, tal aumento no afectaba a sus contribuciones: como no pagaban el diezmo, sino un monto fijado de antemano, no había margen para posibles querellas con el gobierno cordobés por el reparto de la tarta. Además, es lógico suponer que ambas partes estaban muy interesadas en que el monto de las contribuciones aumentase, de ahí que todo lo que fuera un incremento de los ingresos redundara en un beneficio inmediato para quienes tenían en sus manos la llave que aseguraba que el sistema funcionase.

Los sirios también se relacionaban con el gobierno central por su condición de soldados cuando los emires decidían movilizar sus tropas. En cada *ŷund* existían dos jefes que eran nombrados por el soberano omeya y que rotaban en el tiempo de servicio cada tres meses. El que salía en campaña recibía un estipendio de doscientos dinares, una suma muy considerable. Además, a la vuelta de cada campaña los hermanos, hijos o sobrinos de ese jefe percibían diez dinares. Los restantes miembros del *ŷund* obtenían al término de la campaña cinco dinares. Esto quiere decir, por lo tanto, que esta gente no recibían soldadas regulares, sino que sólo eran pagados por campaña realizada. Sus ingresos regulares provenían de ese tercio de las contribuciones de los cristianos que ellos se encargaban de recaudar.

La considerable cantidad que recibían los jefes del *ŷund* y de la que también se beneficiaban sus familiares más cercanos pone de relieve el especial cuidado que pusieron los Omeyas en mantener satisfechos a quienes controlaban esas tropas. A los soldados instalados en un territorio no suele gustarles mucho embarcarse en azarosas expediciones, cosa a la que sí son proclives sus mandos cuando existe la perspectiva de obtener amplias ganancias. El hecho de que en cada *ŷund* existieran dos jefes y que éstos además fueran nombrados por el propio emir muestra no sólo la fuerte jerarquización dentro de ese ejército, sino también el control ejercido por los soberanos cordobeses en su organización interna. Como además las expediciones omeyas fueron siempre relativamente numerosas, había amplias posibilidades de beneficiar a distintos miembros del *ŷund* con una jefatura que les aseguraba una considerable cantidad de dinero por cada campaña, sin contar con las ganancias del botín y que en la mayor parte de los casos consistiría en esclavos capturados en los territorios septentrionales.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

norte cristiano. Tampoco estuvo en condiciones de acometer la costosa construcción de una mezquita que parece haber sido levantada en un plazo muy corto, tal vez a instancias de un anciano emir que sentía que el tiempo le apremiaba. Además, durante sus diez primeros años en al-Andalus el emir apenas había tenido recursos suficientes más que para acuñar algún que otro dirhem de plata de forma muy esporádica. En cambio, las emisiones de monedas comienzan a hacerse más regulares y abundantes a partir del año 767 (150 h.), coincidiendo precisamente con el fin de las rebeliones del ejército sirio.[120]

Toda la base del dominio de los Omeyas en al-Andalus descansaba, por lo tanto, sobre el apoyo del ejército árabe, compuesto por baladíes y *ŷundíes*, y desperdigado por muchas partes de su territorio. El gran logro de ʿAbd al-Raḥmān I consistió en ser capaz de alcanzar con los miembros de ese ejército unos acuerdos lo suficientemente ventajosos como para que aceptaran convertirse en el principal sostén de la dinastía. Después de la muerte del fundador, los sucesivos emires cordobeses tuvieron que hacer frente a gran número de revueltas pero no volvieron a preocuparse de la fidelidad del *ŷund*: durante un siglo entero sus miembros no protagonizaron nuevas revueltas contra la autoridad omeya, señal inequívoca de que se encontraban plenamente identificados con el orden representado por ella.

Tener el apoyo del *ŷund* significaba para los Omeyas contar con agentes fiscales repartidos por un sinfín de alquerías. Se trataba de agentes meticulosos, ya que su propio mantenimiento dependía de los recursos extraídos de los lugares en los que estaban asentados. En ellos la población pagaba una contribución, de cuyo monto total un tercio iba a parar a manos de los miembros del *ŷund*, mientras que los dos tercios restantes corresponderían al gobierno cordobés. Los sirios, además, estaban exentos del pago del diezmo (*ʿušr*) y sólo pagaban un impuesto fijo (*al-muqaṭṭaʿa*) que se detraía del tercio que les había correspondido. El control de todo este tipo de pagos estaba fuertemente centralizado en Córdoba, donde existía un registro detallado (*dīwān*) de los soldados del *ŷund* sirio y donde los secretarios y miembros de la administración solían ser, como ya se ha visto, *mawālī* adscritos a la dinastía Omeya.[121]

La bondad del sistema para sus beneficiarios estribaba en que ambas partes —administración omeya y miembros del *ŷund*— tenían mucho que ganar con él. Un hipotético aumento del total recaudado im-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Algo distinta era la organización de los contingentes árabes conocidos como «baladíes», es decir, aquellos que descendían de las primeras tropas que habían tomado parte en la conquista. Al igual que los sirios estas gentes se habían diseminado por todo el territorio de al-Andalus pero su situación era muy distinta. Desde el punto de vista fiscal, estaban obligados a pagar el diezmo (*'ušr*), lo que indica que se trataba de propietarios sometidos a un tributo cuya cuantía era variable. Su régimen militar también era peculiar. Aunque también tenían dos jefes que se turnaban a la hora de salir en campaña, su estipendio ascendía a cien dinares por expedición realizada, justo la mitad de lo que recibían los jefes de los *ŷunds* sirios. El resto de las tropas baladíes, en cambio, no obtenía ganancia alguna por participar en las expediciones de los emires, cosa que además sólo ocurría cuando se les movilizaba para enviar dos ejércitos contra dos regiones distintas.

La razón que explica esta diferencia entre el régimen de los sirios y el de los baladíes es que los ancestros de estos últimos se habían convertido en propietarios de tierras desde el momento de la conquista. Sus descendientes defendían que tal propiedad había sido adquirida a través de los tratos que habían establecido con los indígenas. Para los Omeyas, en cambio, las cosas eran muy distintas. El territorio de al-Andalus había sido conquistado «por la fuerza de las armas» (*'anwatan*) y, por lo tanto, era patrimonio inalienable de la comunidad musulmana (*umma*) de cuyo gobierno y administración los propios emires estaban encargados; los descendientes de los baladíes ocupaban tierras pero ello era en calidad de concesiones territoriales cuyo disfrute llevaba aparejadas ciertas obligaciones: la primera pagar el diezmo y la segunda participar en campañas militares sin derecho alguno a recibir estipendio, puesto que el pago de estas tropas provenía de las rentas de las tierras de las que disfrutaban.

El distinto tratamiento que recibían los árabes baladíes revela las tensiones que siempre había provocado su peculiar forma de asentamiento en el momento de la conquista. El hecho de que estas tropas sólo fueran movilizadas cuando se enviaban ejércitos hacia dos regiones distintas —cosa que no ocurrió con mucha frecuencia durante el emirato— indica que no se trataba de una fuerza militar a la que se recurriera con frecuencia. No obstante, conocemos un caso que muestra muy bien el funcionamiento del sistema militar de los árabes baladíes. Se trata de la familia de los Tuŷībíes, llegada a al-Andalus en la pri-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mera oleada de conquistadores y que en la segunda mitad del siglo IX (III h.) recibió del emir Muḥammad varias fortalezas, como Calatayud, Daroca, Šumīṭ y Furtiš. Estas fortalezas se convirtieron en el núcleo del dominio patrimonial de esta familia hasta su extinción en el siglo XI (V h.). A cambio de su disfrute, los Tuŷībíes se comprometían a combatir desde ellas a los Banū Qasī, la familia muladí de la Frontera Superior cuyas frecuentes rebeliones frente al emir habían acabado por convencer a éste de que la mejor solución era enfrentarles contra una familia rival. Además, el emir Muḥammad les aseguraba la entrega de cien dinares por cada campaña que realizaran; la misma cantidad que percibían los jefes baladíes.[122]

Toda la organización fiscal omeya descansaba, por lo tanto, en el control del ejército. Con los sirios se llegó a un ventajoso acuerdo que les implicaba de forma directa en la administración fiscal, mientras que a los baladíes se les impuso la obligación de pagar el diezmo, dada su condición de propietarios de tierras o, desde el punto de vista omeya, de beneficiarios de concesiones territoriales. Unos y otros disfrutaban, por lo tanto, de un régimen distinto, siendo más ventajoso el que correspondía a los árabes baladíes, que podían blasonar de descender de los primeros conquistadores aunque su número era comparativamente menor. Esta situación de cierto privilegio explica que en muchas ocasiones los baladíes estuvieran dispuestos a hacer causa común con los descendientes de la población indígena convertidos al islam, tal y como se verá más adelante.

El apoyo del ejército fue la clave para conseguir lo que sin duda fue el mayor logro de la dinastía Omeya: el establecimiento de una fiscalidad que aseguró a emires y califas el control de gran parte de los recursos producidos en al-Andalus. Algunas cifras son significativas: entre la segunda mitad del siglo VIII y el primer tercio del IX los emires omeyas obtenían 600.000 dinares recaudados en tributos. ʿAbd al-Raḥmān II aumentó extraordinariamente la cifra hasta alcanzar el millón de dinares embolsados por el fisco omeya. Tras la crisis del emirato a finales del siglo IX (III h.), los ingresos aumentaron de forma astronómica hasta alcanzar en época del califa ʿAbd al-Raḥmān III la suma de 5.800.000 dinares, en la que no se incluían las rentas de los dominios privados del califa que alcanzaban los 765.000 dinares. Aunque siempre es algo arriesgado dar crédito a las cifras que incluyen las fuentes narrativas, no hay razón para dudar de la autenticidad de éstas,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

máxime cuando proceden de historiadores cortesanos con acceso a documentos oficiales y coinciden con los volúmenes de acuñación de moneda que presentan también estos crecimientos exponenciales. Además, suelen ser cifras consistentes con otras que conocemos. Así, durante las luchas que llevaron al fin de la dinastía Omeya a comienzos del siglo XI, uno de los califas entonces proclamados se encontró con que el tesoro califal ascendía a la fabulosa cifra de 7.200.000 dinares. Poco tiempo después, los soberanos que gobernaban la naciente taifa de Valencia recaudaban en tributos procedentes sólo de esta región la astronómica suma de 120.000 dinares al mes.[123]

A lo largo de toda la historia de la dinastía Omeya, y con el único paréntesis de la crísis del emirato a finales del siglo IX, los ingresos fiscales no hicieron más que aumentar de forma exponencial. Son varias las causas que explican esta progresión. La primera es que los Omeyas consiguieron a lo largo de todo el período controlar un mayor número de territorios en el interior de al-Andalus y hacerlo de forma cada vez más eficiente. En tiempos de los primeros emires es dudoso que zonas como el Levante o el occidente de la península estuvieran sometidos de una forma algo más que nominal a la autoridad cordobesa. Lo mismo ocurría con amplios sectores de los territorios de frontera (*ṯagr*), que protagonizaron continuas rebeliones contra unos emires que no bien habían acabado con una de ellas, cuando tenían que volver a enfrentarse a otra. Tales rebeliones no cesaron hasta la época califal, momento en que el mapa administrativo, sobre todo a partir de la década de los años veinte y treinta del siglo X (IX h.), se hace mucho más homogéneo y centralizado que el que se dibuja para períodos anteriores.

Otra razón que explica el incremento de los recursos fiscales reside en el aumento de la producción agraria y, en consecuencia, de las actividades comerciales y artesanales durante estos siglos. Todo apunta, en efecto, hacia un gran crecimiento de la superficie cultivada, tendencia que se vio favorecida por la introducción de nuevas especies y de técnicas de regadío. En ocasiones este crecimiento agrario ha sido calificado de «revolución verde», una idea que tiene todos los visos de ser inexacta. Suponer que los conquistadores árabes llevaban en un costado las fundas de las espadas y en el otro una bolsa llena de semillas de plantas que sacaban no bien habían guardado aquéllas es una imagen que popularizó una obra escrita en los años setenta por A. Watson, pero que con el tiempo ha demostrado ser algo exagerada.[124] Las

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nuevas especies agrarias no florecieron sólo por el empeño de unos laboriosos campesinos árabes: precisaron antes que nada de la configuración de una demanda con suficientes excedentes como para poder acceder a esos productos hasta entonces nunca vistos. Una vez que esta demanda se articuló plenamente, sobre todo ya en época califal, la introducción de nuevas especies y técnicas fue, como veremos, masiva.

En la configuración de esa demanda el poder de los Omeyas —como demuestra el caso de los arrabales cordobeses— fue determinante. Su extensión desde Córdoba por el resto de las regiones de al-Andalus permitió que zonas como, por ejemplo, la región de Sevilla tuviera, ya en época califal, amplios campos dedicados a un cultivo tan especializado como era el algodón. Puede pensarse, por lo tanto, en un proceso que se retroalimentaba. La voraz presión fiscal generaba unos recursos crecientes para el poder de los emires, que a su vez se redistribuían entre unas clases dirigentes que por su parte estimulaban una demanda de nuevos productos.

Pensar que la fiscalidad omeya era una benigna y suave imposición administrada por soberanos prudentes y deseosos de no esquilmar a sus súbditos es una visión idealizada que, simplemente, no se sostiene con los datos de que disponemos. Lo que éstos indican, por el contrario, es que la presión fiscal fue siempre onerosa y que se ejerció de manera continua tanto sobre las poblaciones campesinas como sobre los habitantes de las ciudades dotándose además de unos mecanismos de control social que se revelaron muy efectivos.

Nos ha llegado un documento excepcional, recogido por el geógrafo al-ʿUḏrī (m. 1085/478 h.), donde se detallan las contribuciones que debían pagarse en el territorio que dependía de la ciudad de Córdoba.[125] Se trata de un documento oficial, probablemente redactado en tiempos de al-Ḥakam I o de ʿAbd al-Raḥmān II y que refleja las estimaciones fiscales con las que trabajaban los agentes encargados de la recaudación. Pese a que no está completa, en la lista se enumeran doce distritos (*iqlīm*-s) en cada uno de los cuales se incluían un número variable de alquerías apareciendo también el monto de los tributos que debían ser pagados por sus habitantes. Aunque se refiere a un territorio muy especial donde no había asentamientos del *ŷund* y donde la autoridad omeya se ejercía de forma muy directa, tiene el excepcional interés de proporcionarnos datos muy concretos sobre la forma en que se ejercía el control fiscal en los territorios rurales (véase el cuadro 6.1).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

CUADRO 6.1. IMPUESTOS PAGADOS EN LOS TERRITORIOS DE CÓRDOBA

Iqlīm	*Alquerías*	*Alquerías/ 'Ušr*	*Cantidad de trigo (modios/cafices)*	*Cantidad cebada (modios/cafices)*	*Nāḍḍ (mizcales)*	*Ṭabl (dinares/dirhems)*	*Ṣadaqa/Bayzara (dinares/dirhems)*
al-Mudawwar	90	3X	85, 4	151, 8	3.890	4.140	412, 4
al-Qaṣab	87	56	142	111	4.772*	2.700, 4	203, 4
Lawra	64	XX	173, 10	300	2.472		
al-Ṣadif	28	XX	89, 11	193	475**	X55+	
Banū Masarra	17		117	254, 3			
Minyāna	26		121	228, 6	700		
Kurtiš	60	30	220	116, 6	730	1.782, 4	49, 4
al-Qatl	48		121	118, 10	800		
al-Hazhaz	73		121, 7	266, 7	X68	4.489	148, 4
Wābuh al-Mallaha	84		614, 5	720, 6	X772	121++	
Wābuh al-Ša'rā'	94		830	1051, 11	998		
Awliyyat al-Sahla	102		700, 4	1222	7.338		695

NOTA: * El texto presenta una laguna: podrían ser 4.762 mizcales; ** El texto presenta una laguna: podrían ser 775 mizcales; + El texto presenta una laguna: añade también dos *asbā*; ++ Por alguna razón, en este *iqlīm* el *ṭabl y la ṣadaqa* se calculan conjuntamente y a la cifra de 121 se añaden cinco séptimos (*asbā*).

Explicación del cuadro: *Iqlīm:* nombre de la circunscripción; *Alquerías*: Número de alquerías existentes dentro de cada iqlīm; *Alquerías/Ušr*: Número de alquerías que pagan el diezmo en cada *iqlīm* (x expresa la falta del numeral en el texto); *Cantidad de trigo*: diezmo pagado en trigo por las alquerías, el primer número se refiere a los modios, el que sigue a la coma expresa el número de cafices; *Cantidad de cebada*: diezmo pagado en cebada por las alquerías el primer número se refiere a los modios, el que sigue a la coma expresa el número de cafices; *Naḍḍ*: contribución para la exención del servicio militar expresada en mizcales (x expresa la falta del numeral en el texto); *Ṭabl*: contribución territorial, la primera cifra expresa los dinares, la que sigue a la coma los dirhems (x expresa la falta del numeral en el texto); *Ṣadaqa/Bayzara*: limosna legal e impuesto sobre la práctica de la halconería, ambos pagados en dinares, la cifra que sigue a la coma expresa los dirhems.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Pedro Chalmeta ha señalado que para entender este documento hay que tener en cuenta que se refiere sólo a las contribuciones que debían ser pagadas por musulmanes. Las que gravaban a los cristianos estaban inscritas en un registro diferente. Por eso se indica el número de alquerías que en cada *iqlīm* tenían que pagar el diezmo (*ʿušr*), que era una contribución que sólo pagaban los musulmanes. Así, por ejemplo, en el *iqlīm* de al-Mudawwar había noventa alquerías, de las que sólo una treintena pagaban el diezmo. En cambio, en otros *iqlīm*-s no se hace esta salvedad, ya que en todas sus alquerías se pagaba el mencionado diezmo. El propio Chalmeta demuestra con sólidos argumentos que este diezmo no era pagado por musulmanes conversos, solamente por los árabes y, hay que suponer, también por los bereberes que vivirían en algunas de esas alquerías.[126]

La conclusión que se extrae de ello es que las cantidades del diezmo que se consignan en este registro corresponden al impuesto que pagaban los baladíes, al que antes nos hemos referido. Así, en el citado caso del *iqlīm* de al-Mudawwar la treintena de alquerías que pagaban el diezmo eran aquellas en las que vivían descendientes de los conquistadores, mientras que en las cincuenta y tantas restantes sólo habitaban gentes de origen indígena. Las cargas que soportaban estos indígenas no se consignaron en este documento por estar incluidas en un registro aparte.[127] Los conversos, por su parte, no pagaban el diezmo, sino otros tributos que más adelante veremos. En cambio, en la totalidad de las diecisiete alquerías que existían en el *iqlīm* de Banū Masarra se recaudaba este impuesto, ya que en todas ellas se habían establecido soldados llegados con el ejército conquistador, por lo que no era preciso hacer una distinción sobre qué alquerías debían pagar o no dicho tributo.

De las 773 alquerías que recoge nuestro documento, al menos 560 pagaban el diezmo o, lo que es lo mismo, contaban entre sus habitantes con descendientes de los conquistadores. Esto quiere decir, por lo tanto, que los conquistadores se habían dispersado mucho por la campiña cordobesa.[128] Como sujetos al pago del diezmo estas gentes estaban obligadas a entregar al fisco omeya unas cantidades anuales en especie de dos productos: el trigo y la cebada. Según las cifras de nuestro documento, en estos doce distritos de Córdoba se cobraban anualmente bajo este concepto algo más de 3.336 modios de trigo y unos 4.734 de cebada, que equivalen a unas 1.200 y 1.700 toneladas respectiva-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mente.[129] Si éste era el «diezmo» pagado a los Omeyas es posible, como propone Chalmeta, hacer una estimación aunque sea muy aproximada y grosera de cuál era la producción anual de las tierras que se encontraban en manos de los baladíes asentados en la campiña cordobesa, y que que alcanzaría las 16.000 toneladas de trigo y 22.000 de cebada.[130]

Estas cifras se corresponden bastante bien con lo que sabemos rendían las tierras de un cadí de Córdoba de tiempos de ʿAbd al-Raḥmān II, llamado Saʿīd b. Sulaymān al-Gāfiqī. Este hombre, sin duda descendiente de baladíes y oriundo del Llano de las Bellotas (Faḥṣ al-Ballūṭ), tenía un administrador que en cierta ocasión llegó a Córdoba para informarle de que sus propiedades habían rendido la nada despreciable cifra de siete modios de cebada y tres de trigo o, lo que es lo mismo, más de dos toneladas de grano. El azar quiso que el administrador llegara a presencia del cadí cuando éste se encontraba mediando en un pleito matrimonial. En este pleito una mujer sin recursos quería a toda costa perder de vista a su marido, pero éste se negaba en redondo a la separación a no ser que la mujer le entregara una indemnización. Haciendo gala de su bondad, el cadí se cercioró de que el administrador le había traído un modio de trigo y dos de cebada —suficiente, dijo, para mantenerle durante nueve meses e incluso más—, decidiendo dar al codicioso marido el resto de su renta en concepto de indemnización que exigía para olvidarse de su mujer.[131] Aparte de mostrarnos cuán solidario era este cadí con las mujeres hartas de sus cónyuges, esta anécdota revela que sus propiedades debían de generar unos excedentes más que considerables.

La lista de contribuciones cordobesas incluye también otro impuesto conocido como *ṭabl* y que a diferencia del diezmo debía ser pagado en metálico. En realidad se trataba de la antigua contribución territorial —conocida como *jarāŷ*— que inicialmente había gravado las tierras de los cristianos sometidos. Muchos de estos cristianos se habían convertido al islam, pero no por ello habían dejado de pagar este impuesto cuya cuantía debió de seguir siendo la misma, aunque su nombre hubiera cambiado. Es muy posible que en algunos casos estas tierras hubieran pasado a manos de árabes o bereberes por compra, donación o herencia, sin que tampoco esto hubiera afectado a los gravámenes que sobre ellas pesaban.

La lista de pagos fiscales que se hacían bajo este concepto presenta en nuestra lista muchas lagunas, de ahí que no puedan sacarse con-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

clusiones demasiado sólidas sobre la cuantía de esta partida.[132] La estimación fiscal se realiza en dinares, pero es evidente que aquí se está utilizando como moneda de cuenta, dado que en época emiral la única moneda que circula es el dirhem de plata. En aquellos *iqlīm*-s en los que aparecen, las cantidades vuelven a ser muy considerables. Así, las 73 alquerías que componían el *iqlīm* de al-Hazhaz, por ejemplo, tenían que pagar 4.489 dinares en concepto de impuesto territorial. Aplicando un cálculo algo grosero se puede dividir ese total por el número de alquerías que componían ese *iqlīm*, lo que arroja una cifra de 61 dinares por cada una de ellas.[133]

Existían, además, otros impuestos. El más importante por su cuantía era la contribución de reclutamiento (*naḍḍ li l-ḥašd*), que gravaba la exención del servicio militar: si no se participaba en las campañas del emir había que pagar este tipo de impuesto. Es lógico suponer, como propone Chalmeta, que afectaría tanto a baladíes como a conversos, aunque creo que es posible que también se obligara a pagar esta contribución a los cristianos.[134] Por alguna razón, su cuantía se expresaba en *miṯqales*, un patrón teórico de peso que suele ser asimilado al dinar.[135] Su montante era muy oneroso. En un *iqlīm* como el de al-Qaṣab llegaba a superar a la contribución territorial. En el de Awliyyat al-Sahla la estimación en promedio nos habla de que cada una de sus 102 alquerías debía pagar una suma de 72 dinares. El total de esta partida en todos los distritos aquí recogidos superaba los 23.000 dinares.

Finalmente existían dos impuestos de cuantía bastante menor y que aparecen consignados en algunos *iqlīm*-s con el nombre de *ṣadāqa* en unos casos y de *bayzāra* en otros. El primero es muy probable que gravara el ganado, mientras que el segundo es un impuesto sobre la práctica de la halconería que debía de estar, por lo tanto, muy extendida en determinados lugares.

Esta lista de impuestos pagados en el territorio cordobés pone de relieve, por lo tanto, la existencia de una administración fiscal bastante minuciosa. Cada cafiz de grano o cada dirhem son anotados y las cifras de la estimación huyen de cualquier tentación de redondeo en favor del cómputo exacto. La cuantía de los impuestos es variable dependiendo del territorio, y la alquería se configura como la unidad fiscal en la que se recaudan los tributos. La naturaleza de éstos varía según recaigan sobre descendientes de conquistadores o sobre indígenas. Por mucho que éstos hayan certificado su conversión, es la tierra

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

conquistada por la fuerza de las armas la que cuenta en los cálculos fiscales omeyas. Sin embargo, existe también un impuesto muy importante destinado a apoyar el esfuerzo militar de los emires: la contribución de reclutamiento se configura así como un tributo de reconocimiento de soberanía. Finalmente, los tributos sobre el ganado o sobre la práctica de la halconería muestran que ningún tipo de actividad escapaba al control de los perceptores fiscales.

Junto a los impuestos que gravaban a los musulmanes existían otros que se aplicaban específicamente a los cristianos. Éstos incluían la capitación (*ŷizyà*) y el impuesto que gravaba las propiedades (*jarāŷ*). A mediados del siglo IX estos tributos se actualizaban regularmente. En su conocido *Apologético*, compuesto en torno al año 864, el abad Sansón acusaba al obispo de Málaga, Hostegesis, no sólo de serios errores en lo tocante a la doctrina cristiana, sino también de haber colaborado con la administración cordobesa elaborando un censo. En su calidad de obispo, Hostegesis había recorrido toda su provincia bajo el pretexto de la visita pastoral, preguntando los nombres de cada uno de los cristianos con especial atención a los niños y jóvenes; marchó después a Córdoba, donde exigió que las gentes de su provincia fueran castigadas con contribuciones excesivas. Como obispo de la provincia malacitana, por lo tanto, Hostegesis estaba encargado de actualizar los registros fiscales de su territorio y entregarlos a la autoridad emiral. En la propia ciudad de Córdoba, Sansón describe un panorama también marcado por la omnipresencia del impuesto, con la salvedad de que aquí no es el obispo, sino un «conde» llamado Servando —casado, por lo demás, con una prima de Hostegesis— quien pide al emir que se le entreguen los tributos de la ciudad por una suma de 100.000 dinares. Las acciones de este «pestífero» y avaro provocador son objeto de dura censura por parte del abad, quien le acusa de someter incluso a los más pobres al peso de los «tributos públicos» destinados a los «reyes ismaelitas», mientras que, por otra parte, no se recata en gravar las ofrendas hechas por los fieles a las iglesias.[136]

Aparte de todos estos impuestos, existían toda una serie de tasas y contribuciones descritas de forma muy imprecisa en las fuentes, que suelen denominarlas con los nombres genéricos de *magārim* o *mukūs*. Los cronistas afectos a la dinastía no gustan de dar demasiados detalles sobre ellos, ya que la ortodoxia religiosa los consideraba como «extracanónicos», es decir, no fundamentados ni en la revelación ni en

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la tradición musulmanas. Por ello dichos cronistas prefieren centrarse, por lo general, en determinados personajes a los que pintan con tintes abominables, haciéndoles directamente responsables de estos abusos fiscales.

Uno de tales personajes era el *qūmis* Rabī', hijo de Teodulfo, que fue el encargado de organizar la guardia palatina del emir al-Ḥakam I. Como perceptor de impuestos Rabī' dirigía la recaudación en la *kūra* de Elvira, estando encargado tanto de los tributos pagados por sus correligionarios (*jarāŷ* y *ŷizyà*) como de los que afectaban a los musulmanes (*ŷibāya*). Sin embargo, también tenía facultad para imponer todo tipo de subsidios, tasas e impuestos extracanónicos no sólo sobre cristianos y judíos, sino también sobre los propios musulmanes, con excepción, a buen seguro, de los miembros del *ŷund* que habitaban en esa provincia. Su puesto convirtió a Rabī' en un hombre rico que detraía 1.000 dinares mensuales de las rentas que obtenía en la *kūra*. Su suerte, sin embargo, declinó a la muerte de al-Ḥakam I (822/206 h.) y fue hecho crucificar por su sucesor ʿAbd al-Raḥmān II nada más asumir el poder, presionado por las protestas de la población contra este «tirano cristiano», como le calificó un poeta cortesano después de su muerte. Sin embargo, el nuevo emir, en cuya época la recaudación alcanzó niveles nunca vistos, no tenía intención alguna de aflojar las cargas fiscales. Cuando gentes de la *kūra* de Elvira se presentaron en Córdoba confiando en que tras la muerte de Rabī' se derogarían las pesadas cargas que éste había impuesto, tales como «sus agobiantes gravámenes y el canon por forrajeo», el nuevo emir mandó contra ellos a su guardia personal, que acabó sin contemplaciones con sus protestas, matando a algunos de ellos y demostrando así que una cosa era librarse de una figura impopular y otra muy distinta permitir que las fuentes de ingresos de la administración emiral se vieran mermadas.[137]

Por esas fechas la *kūra* de Elvira producía a las arcas emirales la importante cantidad de 108.603 dinares, una parte importante de los ingresos totales del fisco. A esta cantidad se añadían más de 500 kilos de seda y otros tantos de una especia tintórea llamada alazor. Asimismo, la explotación de las minas reportaba 42.000 dinares, mientras que ya en estas fechas tempranas se menciona la existencia de derechos sobre los molinos que reportaban a los Omeyas 1.000 dinares y casi dos mil litros de aceite anuales. En Sevilla, en cambio, las cifras eran sensiblemente menores, dado que apenas alcanzaban los 35.000 dinares.[138]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Las opiniones sobre la administración omeya podían ser muy interesadas. Sus beneficiarios, entre los que se contaban miembros de la dinastía, soldados de la guardia palatina, oficiales de la administración y una cohorte de poetas, ulemas y astrólogos que rodeaban al emir, comparaban esa administración con la lluvia

> que sustenta a los humanos en fluir constante
> la generosidad, la valentía, la gloria y la excelencia
> parecen miembros de un cuerpo del que tú eres corazón
> y no hay muela de la fortuna que gire en su hacer
> y acontecer de la que tú no seas eje.[139]

Los gastos eran muy cuantiosos. La creación por parte de al-Ḥakam I de una guardia palatina acuartelada en el alcázar implicaba que diariamente debían distribuirse raciones para sus miembros, así como estipendios que eran pagados regularmente.[140] Antes de iniciar su gran rebelión que pondría en serios apuros a los emires omeyas, el muladí ʿUmar b. Ḥafṣūn había formado parte de sus tropas estipendiarias (*ḥašam*) en Córdoba y recibía raciones de trigo que eran administradas por el *ṣāḥib al-madīna*.[141]

Tenemos datos dispersos que nos hablan de los sueldos de miembros de la administración y que permiten hacerse una idea de la magnitud de los recursos captados y redistribuidos por la fiscalidad emiral. El caso de Rabīʿ y sus mil dinares mensuales es un caso aislado y tal vez exagerado. Muḥammad b. al-Salīm, que aunaba los cargos de visir y gobernador de Toledo en época del emir Muḥammad, cobraba un estipendio de 300 dinares al mes. Algo más baja era la asignación del *ṣaḥib al-madīna* en tiempos de ʿAbd al-Raḥmān II, que llegaba a los 100 dinares mensuales, mientras que el encargado del mercado recibía 30. Cada uno de los cuatro encargados del tesoro, por su parte, percibían 20 dinares, cifra similar a la que asignó el mismo emir a los preceptores de su extensísima prole.[142]

Los poetas eran otra considerable fuente de gastos. Alguno de ellos no dudaba en reclamar abiertamente ser inscrito enre los beneficiarios de la proverbial generosidad del emir, tal y como hizo ʿAbbās b. Firnās en un panegírico entre cuyos versos se incluían los siguientes:

> ¿Cómo es que tu cliente no se encuentra
> adscrito en el registro de las dádivas?[143]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

En época de ʿAbd al-Raḥmān II a la cabeza de los cortesanos se encontraba el célebre músico Ziryāb, llegado a al-Andalus procedente de Oriente y que encontró una entusiasta acogida en la corte cordobesa. Las fuentes se hacen lenguas de sus habilidades musicales, de su influencia en las formas de vestir y de comer, o del caluroso trato que le dispensó el emir, embelesado tanto con su música como con sus gustos sociales y artísticos. Algunas cifras que se ofrecen sobre Ziryāb son desorbitantes y, aunque tal vez no todas ellas sean creíbles, sí que reflejan la suntuosidad de los gastos de corte. Constituyen además un buen recordatorio de que el «esplendor» y la «magnificencia» de la llamada «civilización andalusí» podía llegar a costar muy cara.

Nada más llegar Ziryāb a al-Andalus, ʿAbd al-Raḥmān II le asignó concesiones (*iqṭāʿ*-s) valoradas en 40.000 dinares. Asimismo se le adjudicó un estipendio anual de 100 almudes de trigo al año y 200 de cebada, algo así como todo el producto procedente del diezmo recaudado en el *iqlīm* cordobés de al-Ṣadīf. Tal cantidad era suficiente como para que el músico pudiera mantener a todo un séquito de paniaguados o, si lo prefería, comerciar con el excedente. Aparte de estas entregas en especie, su salario (*raṯb*) alcanzaba los 200 dinares mensuales, bastante más de lo que producía el *iqlīm* cordobés de al-Qaṣāb en concepto de contribución territorial. Además, y esto tal vez entre en el terreno de lo legendario, el emir le prometió cantidades que oscilaban entre los 1.000 y los 500 dinares por cada composición que realizara en fechas señaladas. Asimismo, cada uno de sus hijos recibía 20 dinares mensuales.[144]

Estas cifras son extraordinarias. Resisten mal la comparación con los 24 dinares anuales que rentaban las dos tiendas situadas en un arrabal cordobés que el mismo emir entregó al poeta Ibn al-Šimr y que a éste le parecían suficientes para poder huir de la mala fortuna. Sin embargo, no por eso creo que se pueda pensar que son cantidades fantásticas. El relieve adquirido por Ziryāb fue excepcional y las asignaciones que se le concedieron cuadran bastante bien con la cuantía de otras que fueron concedidas a personajes relevantes por parte de los Omeyas. En concreto, en época del califa al-Ḥakam II, se hizo venir desde el norte de África a una serie de caudillos norteafricanos que hasta entonces habían estado al servicio de los califas fatimíes, y que fueron instalados en Córdoba con generosos estipendios. Yaḥyà y su hermano Ŷaʿfar b. ʿAlī al-Andalusī obtuvieron cada uno como estipendio men-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sual 1.000 dinares y 70 almudes de trigo; un hijo de éste 200 dinares mensuales y 10 almudes de trigo más dos cafices de cebada para las cabalgaduras cada noche. Poco tiempo después ambos, padre e hijo, vieron aumentar su pensión mensual en 800 dinares.[145]

Estas cantidades demuestran, por lo tanto, que los cuantiosos estipendios que se atribuyen a Ziryāb no son exageraciones de los cronistas y que el volumen de gastos en que incurría el emir convertía a su corte en una voraz maquinaria derrochadora de recursos, a cuya sombra eran muchos los que pugnaban por obtener algo de ella. Nada menos que el propio ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, uno de los principales alfaquíes de la época, autor de numerosas obras sobre ciencia religiosa, entre las que se cuenta la primera obra histórica andalusí que se conserva, no dudaba en dirigirse a ʿAbd al-Raḥmān II pidiendo para sí un trato similar al de Ziryāb:[146]

> Mis asuntos se arreglarían, y lo que pido
> es poco para lo que puede el Clemente,
> con mil dinares, poca cosa
> para un sabio, y hasta más de lo que desea:
> Ziryāb los recibe de una vez
> siendo mi oficio mejor que el suyo

El carácter cortesano de nuestras fuentes nos impide conocer bien el otro lado de la moneda de esta situación: el malestar creado, sin duda, por una presión fiscal que, en algunos momentos, debió de ser agobiante. Casos como el ya citado de las gentes de Elvira que se presentaron ante el emir para pedir el fin de las contribuciones más onerosas son un buen indicio de ese descontento. En la propia Córdoba sabemos que fue la decisión del emir al-Ḥakam I de imponer el diezmo (*ʿušr*) sobre la gente de esta ciudad una de las causas que motivaron el llamado «motín del arrabal» en el año 818 (202 h.). Pese a la violenta oposición, la derrota de los sublevados permitió al emir llevar a cabo sus designios.

Son los autores mozárabes de mediados del siglo IX quienes más quejas incluyen contra la fiscalidad emiral. En uno de sus escritos Eulogio se lamenta de un impuesto que debe ser pagado cada ciclo lunar o de la extorsión que sufren los cristianos por un impuesto intolerable. En el *Indiculus Luminosus*, Álvaro de Córdoba, por su parte, se pregunta si tanto él como sus correligionarios no están sometidos al yugo

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de la esclavitud, supeditados a un censo que es impagable y desposeídos de cuanto tienen. Utilizando prácticamente el mismo lenguaje, años antes el monarca carolingio Ludovico Pío había enviado en 828 una carta a los habitantes de Mérida incitándoles a la rebelión contra el emir de Córdoba y prometiéndoles restaurar su «antigua libertad» y eximirles de cualquier censo o tributo.[147]

No es extraño que una de las figuras más odiadas en Córdoba fuera el *ṣāḥib al-madīna* o prefecto de la ciudad, que era el encargado de percibir los impuestos tanto dentro de la propia urbe como en su territorio. Siempre que en Córdoba se producían disturbios este personaje era el primer blanco de las iras de los amotinados. Así ocurrió antes de la revuelta del arrabal contra el emir al-Ḥakam I cuando el entonces prefecto, Ibn Labīd, se vio cercado por una muchedumbre que le apedreaba queriendo matarle, hasta que con algunos soldados disponibles consiguió dispersar a sus atacantes. Doscientos años más tarde, cuando en la capital omeya se iniciaron los disturbios que condujeron al final de la dinastía en el año 1009 (399 h.), la primera víctima de la plebe amotinada fue ʿAbd Allāh b. ʿUmar, quien por entonces ocupaba el cargo de *ṣāḥib al-madīna* y fue sorprendido por los amotinados cuando se encontraba borracho y en compañía de dos esclavas. Los sublevados le cortaron la cabeza y su cuerpo fue pisoteado por la multitud, una muestra de que no era precisamente un funcionario popular.[148]

En una de esas historias que al cronista de época califal Ibn al-Qūṭiya tanto le gusta recoger para ilustrar el celo y la rectitud de las familias de servidores de la dinastía Omeya, se nos habla de la difícil situación que produjo en Córdoba la sequía que azotó al país en el año 874 (260 h.). El entonces gobernador de la ciudad (*ṣāḥib al-madīna*), al-Walīd b. Gānim, que era el encargado de dirigir la percepción del diezmo, hizo saber al emir Muḥammad que en tales circunstancias debía descartarse el cobro de este impuesto, pero el emir prefirió prescindir de sus servicios y encargar el puesto a un tal Ḥamdūn b. Basīl, quien se mostró dispuesto a recaudarlo. Para ello no escatimó esfuerzos: saqueó las casas, apaleó a los recalcitrantes y no dudó en matar a quienes se resistían a entregar la parte correspondiente de sus escasas cosechas.[149] Conductas como ésta son las que explican el profundo odio que la población concibió contra estos funcionarios.

El *ṣāḥib al-madīna* también estaba encargado del cobro del diezmo —y posiblemente también del resto de los impuestos— en el territorio

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de la ciudad, esto es, en esos *iqlīm*-s cuyas contribuciones ya hemos visto detalladas. De él dependía el agente fiscal de los diezmos (*ʿāmil al-ʿušūr*) que era encargado de realizar la requisición en el momento de la cosecha. Una anécdota fechada en la época del emir Muḥammad nos habla de un orgulloso alfaquí y jefe de la oración de Córdoba que despreciaba al gobernador de Córdoba, Umayya b. ʿĪsà b. Šuhayd, hasta el punto de negarle el saludo. Cuando llegó el momento de la recolección del diezmo, Umayya ordenó al oficial encargado de ese cometido que se pusiera de acuerdo con los habitantes de cierta alquería para que asaltaran las eras del orgulloso alfaquí. Tras haberlo hecho, todavía se le siguió reclamando a éste el impuesto, por lo que fue obligado a comparecer ante Umayya b. ʿĪsà, quien en su calidad de *ṣāḥib al-madīna* estaba encargado de vigilar tales impagos. El alfaquí llegó rezongando frases incendiarias tomadas del texto coránico contra la rapacidad de los perceptores de impuestos, pero cuando esperaba ser objeto de un severo castigo, se encontró con que el funcionario omeya se limitaba a sermonearle sobre la necesidad de acatar su papel y de respetar el orden establecido por la dinastía de la que él era representante:

> Si no fuera porque a éste y a otros de su calaña, tiranos injustos y opresores, les tenemos a raya, ten la seguridad de que tu capa sería robada a tu paso al ir de tu casa a la mezquita aljama, tan cerca como está. Tú has podido experimentar también que tus vecinos del campo no han respetado tu ciencia, ni tu linaje, ni mirado que tú eres quien preside en la oración a los musulmanes. Sepas que la mayor parte de los hombres están más dispuestos a hacer el mal que a hacer el bien, a no ser aquellos a quien Dios asiste con su Providencia, y que si Dios te libra a ti y a otros como tú es por mediación mía y de otros como yo.

El episodio terminó con la devolución al alfaquí de todo lo que se le había tomado y, sobre todo, con sus excusas ante el funcionario.[150] Aparte de confirmar que el diezmo era pagado por los árabes baladíes, la anécdota ilustra el núcleo de la ideología omeya. La altanería de los alfaquíes que se permitían poner en tela de juicio la legalidad de las cargas fiscales o mirar por encima del hombro a las gentes que, como Umayya b. ʿĪsà, estaban encargados de que se cumpliesen, se encontraba con una adecuada réplica: sin el orden representado por la dinastía nadie respetaría ni el linaje, ni la ciencia de la que tanto alardeaban

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

que bajo los tres primeros Omeyas parecen haberse interrumpido. Bajo este emir y sus sucesores estas piezas fueron acuñadas con unos pesos muy variables —entre 0,7 y 2,2 gramos—, aunque no tan dispersos como lo habían sido en tiempos del emirato dependiente. Sin embargo, estas emisiones, a juicio de los expertos en numismática, fueron «rarísimas» y sólo se realizaron «en años muy concretos».[152]

Las monedas de plata de los emires omeyas mantuvieron durante más de un siglo una llamativa estabilidad en el peso, aunque con algunas variaciones interesantes. Bajo ʿAbd al-Raḥmān I y sus dos sucesores el peso medio de estas monedas de plata oscila entre 2,65 y 2,70 gramos. En tiempos de ʿAbd al-Raḥmān II, que es el momento en el que las acuñaciones aumentan de forma muy considerable, el peso descendió hasta situarse en una media de 2,60 y 2,65 gramos, esto es, una merma de algo menos de un 5 por 100.[153] Esto quiere decir que el salario que mensualmente se embolsaba Ziryāb gracias al embelesamiento que su música producía y que ascendía a la suma de 200 dinares tenía un valor algo menor que si lo hubiera recibido en moneda de los emires anteriores. La administración omeya salía ganando con esta práctica unas cantidades que en las grandes magnitudes podían llegar a ser importantes.[154]

La disminución en el peso de los dirhems desde las emisiones de ʿAbd al-Raḥmān II en adelante no se vio acompañada, sin embargo, por un menor contenido de plata en estas piezas. Los estudios metalográficos que comienzan a estar disponibles muestran que, aunque a lo largo del gobierno de los emires hubo fluctuaciones puntuales que afectaron a la calidad de la moneda emitida en algunos años, la cantidad de plata empleada para su acuñación fue siempre relativamente estable. Hubo, desde luego, años en los que la plata de los dirhems emirales llegó a estar por debajo del 80 por 100, pero la tónica dominante es una cierta regularidad que sitúa la cantidad de metal noble en medias cercanas al 90 por 100 en cada uno de los dirhems acuñados.[155]

Esta relativa estabilidad en la calidad de los dirhems que llevaban la marca de la soberanía omeya se mantuvo incluso en momentos difíciles. Como ya vimos, bajo ʿAbd al-Raḥmān II el número de monedas acuñadas por año llegó a ser muy importante. Sin embargo, desde el advenimiento del emir Muḥammad en 852 (238 h.) se constata una sensible disminución del número de monedas emitidas. Frente a las enormes cantidades de dirhems que había acuñado su padre, Muḥam-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

todos esos hombres de religión. Sin duda el puesto que ejercía Umayya era desagradable y difícil, pero también era un puesto indispensable para garantizar el orden social del que la dinastía era garante.

La moneda

La acuñación de moneda por parte de los emires omeyas estuvo estrechamente unida al dominio fiscal del territorio. Hasta que ʿAbd al-Raḥmān I no consiguió consolidar su autoridad, sus emisiones de moneda son inexistentes. Del año 763 (146 h.), siete años después de su llegada a al-Andalus, es la primera moneda conocida de este emir, mientras que sólo desde 767 (150 h.) en adelante las emisiones se hacen mas regulares tendiendo poco a poco a incrementarse. Más de cien años más tarde, cuando su tataranieto el emir ʿAbd Allāh tuvo que enfrentarse a rebeliones generalizadas en todo al-Andalus y los ingresos fiscales quedaron colapsados, la acuñación de moneda se hizo cada vez más escasa hasta desaparecer prácticamente desde el año 893-894 (280 h.) durante más de tres decenios. La producción de moneda no se recuperó hasta la segunda década del gobierno de ʿAbd al-Raḥmān III, coincidiendo con el sometimiento de los rebeldes frente a la autoridad cordobesa. Existía, por lo tanto, una relación directa entre el volumen de producción de moneda y la recaudación fiscal: cuanto mayor era ésta, más monedas se emitían cada año.[151]

La moneda por antonomasia de los emires fue siempre el dirhem. El oro era un metal que los andalusíes de estos dos siglos apenas vieron. Su suministro no se aseguró hasta bien entrada la época califal, cuando ʿAbd al-Raḥmān III y su hijo al-Ḥakam II iniciaron una expansión en el norte de África destinada a controlar las rutas que lo transportaban desde el interior del África subsahariana. No obstante, ni siquiera entonces las emisiones de dinares alcanzaron una regularidad comparable a la de las monedas de plata que continuaron siendo las piezas con mayor circulación.

Aunque ya sus antecesores venían emitiendo dirhems con regularidad, fue en época de ʿAbd al-Raḥmān II cuando la ceca de Córdoba se consolidó, estableciéndose un personal fijo a su cargo y, sobre todo, aumentando de forma exponencial el volumen de sus emisiones. Este emir también introdujo otra novedad: volver a las emisiones de feluses

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mad se muestra pues mucho más austero. Desde su llegada al poder las acuñaciones sufren una sensible disminución, llegando a mínimos en los años 860-861 (246 h.) y 861-862 (247 h.) y con una tendencia claramente bajista a partir de 875-876 (262 h.) en adelante.[156] Como se verá más adelante, estas fechas coinciden con el comienzo de las rebeliones internas en al-Andalus que paulatinamente irán extendiéndose por todo el territorio a lo largo de la segunda mitad de ese siglo. La disminución en las emisiones se acentuó durante los gobiernos de los emires al-Mundir y ʿAbd Allāh, llegando a su desaparición virtual en tiempos de este último (veáse el gráfico 6.1).

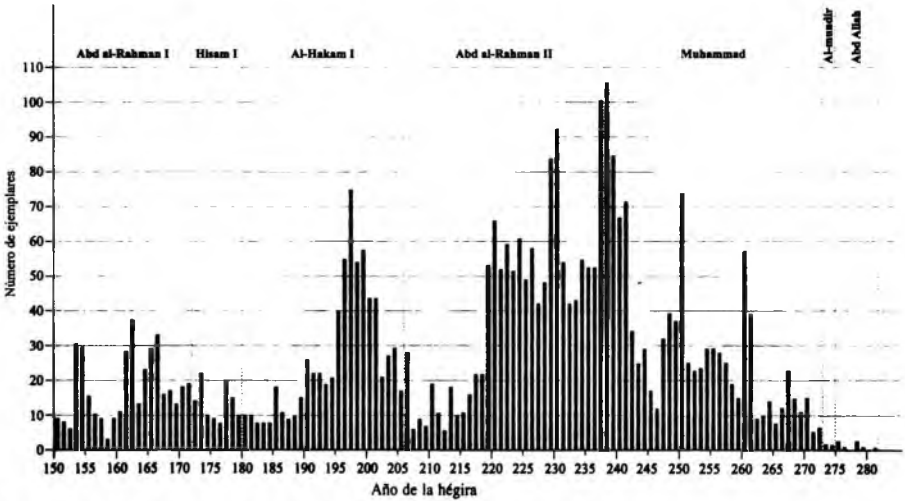
Resulta, por lo tanto, muy llamativo comprobar que cuando comenzaron las dificultades, los emires omeyas no hicieran lo que muchos otros gobernantes hubieran hecho en su lugar: tratar de seguir manteniendo los mismos niveles de acuñación rebajando la calidad de las piezas. Por contra, sabemos que el emir Muḥammad siguió utilizando más o menos la misma cantidad de plata que su predecesor para fabricar sus monedas, aunque optó por reducir drásticamente el volumen de las emisiones. En al-Andalus, por lo tanto, no se produjo la aparición de una espiral inflacionista, entre otras cosas porque la moneda no cumplía la misma misión que en una sociedad mercantil.

Menos monedas disponibles significaba menos gastos y ello explica las acusaciones de tacañería o las exaltaciones de austeridad —dependiendo del humor de los cronistas— que adornan las semblanzas de los emires Muḥammad y ʿAbd Allāh. Los dirhems emitidos ya no fluían con la misma facilidad de antaño y fueron sus principales beneficiarios —el entorno cortesano y los militares— los primeros que comenzaron a dar muestras de su descontento, tal y como se verá en el siguiente capítulo. El resultado fue que el círculo vicioso se fue extendiendo y las lealtades que la moneda hacía inquebrantables progresivamente fueron convirtiéndose en más dudosas.

La moneda emitida por los emires dependía, pues, de que su dominio fiscal funcionara correctamente. Sin las contribuciones territoriales, las exenciones militares o los impuestos extracanónicos no había forma de que se pudiera asegurar un suministro regular de plata que permitiera acuñar dirhems. Pero estos dirhems no estaban destinados a que los súbditos pudieran pagar sus contribuciones; servían para satisfacer los estipendios del ejército, de los cortesanos, de los poetas o para ejecutar obras en Córdoba o en cualquier otro lugar. No eran tam-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

GRÁFICO 6.1. VARIACIONES ANUALES DE LAS ACUÑACIONES DE DIRHEMS DE LOS EMIRES CORDOBESES



FUENTE: Gráfico elaborado a partir de los datos registrados por A. Canto y E. Marsal (1986).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

poco piezas de un engranaje económico regido por las leyes de la oferta y la demanda. La moneda era un elemento del poder político que necesitaba de ella para atar fidelidades, imponer su autoridad o mostrar su magnificencia. De ahí que hubiera sido inútil haber rebajado su calidad cuando las cosas comenzaron a torcerse para los soberanos cordobeses. Nadie hubiera estado dispuesto a empuñar las armas, entonar poesías o construir murallas a cambio de piezas con un simple baño de plata. Cuando la organización fiscal comenzó a resquebrajarse por la aparición de los rebeldes, los emires no tuvieron más remedio que reducir sus emisiones hasta que desaparecieron por completo. En ese momento, los Omeyas tuvieron que contentarse con la fidelidad de aquellos cuyo destino dependía de la suerte de la dinastía: las familias de *mawālī* que se convirtieron en el principal sostén de los emires durante esos difíciles años.

Las dos caras de la moneda emiral (su dependencia de los ingresos fiscales y su importancia para el afianzamiento de la autoridad de los emires) conforman, pues, un panorama que nos aleja bastante de esa sociedad casi capitalista que a veces gustan describir los historiadores. Sin embargo, tampoco sería exacto imaginar unos circuitos monetarios restringidos a unos círculos aislados del resto de la sociedad. Cuando esos dirhems llegaban a las bolsas de las tropas, de los visires o de los cantores se redistribuían en nuevos circuitos, de tal manera que servían para engrasar las demandas de estas clases y de sus subordinados en lugares como por ejemplo ese zoco surgido, cómo no, a la sombra de los muros del alcázar de Córdoba tras la destrucción del arrabal de Secunda.

En estos circuitos inferiores, sin embargo, los dirhems de los emires poco a poco iban perdiendo utilidad, dado que su alto valor no se adaptaba bien a las transacciones cotidianas. Por ello se recurría a un procedimiento quizá no muy legal, pero sí expeditivo: las piezas se recortaban con gran cuidado en pequeños fragmentos. Se trataba, evidentemente, de una práctica que en absoluto estaba respaldada por la autoridad pero que atestigua la presencia de la moneda emiral en circuitos de intercambio para los cuales, en principio, no había sido concebida. La práctica de manipular los dirhems para adaptarlos a estas necesidades era muy común, tal y como ponen de relieve los tesoros de moneda de esta época en los que es muy frecuente encontrar piezas enteras y un gran número de estos fragmentos.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

El recorte de los dirhems no parece que se practicara en tiempos de los tres primeros emires.[157] En cambio, los tesoros que fueron enterrados en la segunda mitad del siglo IX (III h.) presentan siempre un abundante número de estos fragmentos. Todos ellos tienen formas irregulares, pero un análisis de sus pesos revela que sus manipuladores buscaban sobre todo obtener trozos de moneda con un valor correspondiente a un cuarto o un quinto de la unidad, esto es, pequeñas piezas que pesaran entre 0,35 y 0,75 gramos. Esta manipulación que buscaba un cierto valor para la pieza resultante se deja ver también en el hecho de que entre las piezas de más peso se constata una tendencia a dar la forma de tres cuartos, medio o cuarto de dirhem.[158]

Mientras que las monedas emitidas por los emires se ajustaban a unos patrones, a un peso o, en fin, a unos registros en los que se anotaba cuidadosamente cuántos dirhems debía recibir cada cual, las monedas adaptadas para su utilización en ámbitos de intercambio más humildes circulaban al peso. Los recortes cumplían así una función que los emires no habían previsto y se unieron a monedas enteras que permitían completar los pesos exactos en una determinada transacción y que en ocasiones llevaban perforaciones que es posible se utilizaran para poder atarlas.[159]

Los fragmentos de dirhems que comienzan a aparecer cuando la moneda emiral se hace más abundante dan testimonio del modo en que el dominio fiscal de los emires sirvió, de forma desde luego no planificada de antemano, para estimular la circulación monetaria. Las monedas que permitían afianzar la autoridad de los emires acabaron por entrar en los circuitos de intercambio más amplios que poco a poco fueron conformando una homogeneización creciente de la sociedad andalusí. Fue una penetración que tuvo algo de capilar, como muestran los recortes que tuvieron que hacerse a las monedas para adaptarlas a unas funciones para las que en principio no estaban previstas. Ello les dio una omnipresencia que, en última instancia, no hacía más que reforzar la autoridad de los emires de una forma que no es probable que ellos mismos hubieran concebido. Ese reforzamiento de la autoridad emiral se encontró, sin embargo, con múltiples y variadas resistencias debidas a causas y protagonistas diversos que es preciso analizar a continuación.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Capítulo 7

LOS REBELDES

Tal y como se refleja en las fuentes árabes, la historia política del emirato omeya resulta bastante monótona. Cuando los cronistas no hablan de lo que ocurre en el entorno cortesano, enumeran las expediciones del emir de turno contra los reinos del norte o sus campañas de castigo contra los rebeldes surgidos frente a su autoridad en este o aquel lugar. Al describir estas sublevaciones sus relatos son de una sequedad pasmosa: «En el año 833 (218 h.) dirigió el emir ʿAbd al-Raḥmān II la aceifa contra Mérida que se le había rebelado ... El emir acudió con su ejército y pertrechos, los rodeó y cercó estrechamente, devastó sus cereales, destruyó sus recursos, pero desistió de combatirlos por la inexpugnabilidad de su fortaleza y regresó». Noticias como ésta puntean año tras año el relato de nuestras fuentes. Unas veces se trata de la población de la ciudad de Mérida, otras de la de Toledo, en ocasiones de un jefe muladí de la frontera, ocasionalmente de un caudillo o grupo bereber... Raramente se detallan, sin embargo, las causas concretas que llevaron a estas gentes a emprender su revuelta; siempre se consigna, en cambio, la expedición de castigo del emir, repetida año tras año hasta la sumisión del insurrecto.

Tampoco cabe esperar que estas fuentes ofrezcan una semblanza, siquiera aproximada, de estos rebeldes. Con mencionar su nombre despachan el asunto, y sólo cuando se trata de gentes pertenecientes a familias que protagonizaron innumerables rebeliones —caso, por ejemplo, de los Banū Qasī en la Frontera Superior— se puede establecer una relación de continuidad entre ellos. En ocasiones, sin embargo, el protagonismo recae en un colectivo indiferenciado, como esa

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

«gente de Toledo» cuyas continuas revueltas e insumisiones frente a la autoridad cordobesa desgranan un rosario de acontecimientos que a veces resultan muy difíciles de entender.

Es innecesario hacer aquí un recuento detallado de todas y cada una de estas rebeliones. Hacerlo nos llevaría a entrar en una larga narración en la que además es frecuente encontrar informaciones muy confusas y contradictorias. A los cronistas omeyas no les preocupaba tanto la vida y obras de esos «rebeldes», como describir el triunfo final de sus señores. Sus narraciones, escritas en pleno siglo X (IV h.), corresponden a un momento en que el califato omeya podía blasonar de haber acabado con los núcleos de insurrección que reiteradamente se habían opuesto a los emires de la dinastía durante casi dos siglos. Se trata, por lo tanto, de relatos que hay que comprender desde una perspectiva «finalista» que dota de sentido a una historia que ha acabado de forma triunfal para los intereses omeyas. Sin embargo, analizar estas rebeldías tiene un enorme interés, dado que su carácter, sus protagonistas o su propio desarrollo nos aportan datos cruciales para comprender la configuración de al-Andalus bajo el gobierno de los emires.

Carácter y causas de las revueltas fronterizas

La impresión general que producen las rebeliones en al-Andalus hasta el último cuarto del siglo IX (III h.) es ambivalente: no hubo emir que se viera libre de ellas, pero tampoco ninguna llegó a amenazar seriamente a la dinastía. Por lo general, parece haberse tratado de focos de insurgencia muy puntuales, poco coordinados entre sí y que, a lo sumo, sólo producían la desorganización de la autoridad emiral en un determinado territorio. Como además la gran mayoría de estas revueltas se localizaban en zonas fronterizas —tales como Zaragoza y la Frontera Superior, Toledo o Mérida—, esa desorganización solía provocar una suspensión de las expediciones contra los reinos cristianos del norte, dando un respiro a éstos posiblemente vital para su consolidación.[1]

Los primeros Omeyas tuvieron que hacer frente a revueltas con un carácter muy distinto a las que más tarde desafiaron a sus sucesores. En una primera etapa, que abarca a grandes rasgos la segunda mitad del siglo VIII (II h.), sus protagonistas eran caudillos árabes opuestos a

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la dinastía Omeya. Las motivaciones concretas de cada uno de ellos fueron, sin embargo, muy diversas. En Toledo, por ejemplo, algunos destacados jefes árabes mantuvieron el apoyo a la causa del antiguo gobernador Yūsuf al-Fihrī hasta que ʿAbd al-Raḥmān I consiguió que la población de la ciudad se los entregara en 764 (147 h.), siendo ejecutados sin contemplaciones. En otros casos hubo intentos de reintegrar el lejano territorio occidental a la soberanía de los califas ʿabbāsíes de Bagdad con resultados igualmente funestos para los rebeldes que acabaron con sus cabezas cortadas y metidas en un saco abandonado en la mezquita tunecina de Qayrawān para terror de los concurrentes y del propio soberano ʿabbāsí, según el relato con ribetes legendarios que es recogido con enorme gozo por los cronistas omeyas.

Más importancia tuvieron las revueltas de algunos jefes del *ǧund* reacios a reconocer al emir omeya. Fueron frecuentes durante los años sesenta del siglo VIII y acabaron con el sometimiento definitivo del ejército a la autoridad del emir. En las ciudades de la llamada Frontera Superior, en el valle del Ebro, también hubo rebeliones de jefes árabes; se trataba de prestigiosos caudillos baladíes con fuertes vínculos con la aristocracia indígena de la región, que no dudaron incluso en solicitar ayuda a los carolingios del vecino reino franco. ʿAbd al-Raḥmān I y su hijo Hišām I tuvieron que luchar allí contra árabes como al-Ḥusayn b. Yaḥyà, que dominaba en Zaragoza y descendía de un prestigioso musulmán de primera hora, o Sulaymān b. Yaqẓān al-Aʿrābī, un caudillo baladí que dominaba en Gerona y Barcelona, y fue heredado por sus hijos. El final de estas revueltas se produjo a finales del siglo VIII (II h.), cuando estos jefes árabes fueron eliminados por los miembros de la aristocracia indígena que hasta entonces les habían venido apoyando.

Mención aparte merecen otras insurrecciones que también complicaron la vida de los primeros Omeyas. Algunos grupos bereberes instalados en el centro de la península siguieron la predicación de Šaqyà al-Miknāsī, cuyo movimiento religioso de carácter heterodoxo mantuvo en jaque a los ejércitos de ʿAbd al-Raḥmān I aproximadamente entre los años 768 y 777 (151-170 h.) hasta su derrota y muerte. Finalmente, las primeras sucesiones entre los Omeyas dieron lugar, como ya se ha visto, a querellas dinásticas que desembocaron en enfrentamientos armados entre los hijos del primer emir. El más serio se produjo con ocasión del advenimiento de al-Ḥakam I cuando su tío Su-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

laymān se negó a reconocerle convocando un ejército con el que ocupó Mérida. La derrota y muerte del pretendiente se produjo en la primavera del año 800 (184 h.) a manos de un bereber llamado Aṣbag b. ʿAbd Allāh b. Wansūs, el cual era un *mawlà* omeya cuyo abuelo había apoyado a ʿAbd al-Raḥmān I cuando éste se refugió en el norte de África. Aṣbag poseía propiedades en Mérida y era un caudillo destacado de la región. Por razones desconocidas este individuo inició poco después su propia rebelión, expulsando al gobernador de Mérida y desafiando a los ejércitos omeyas durante unos años hasta que fue reducido y su familia trasladada a Córdoba.[2]

Este rápido resumen da una idea de la enorme cantidad de revueltas a las que los Omeyas tuvieron que enfrentarse durante los primeros cincuenta años de su dominio en al-Andalus. Resulta extraordinario que en tales circunstancias consiguieran afianzar su dinastía. Ello se debió en parte al hecho de que sus oponentes nunca llegaron a establecer un frente común, dado que cada una de sus rebeliones respondían a intereses diferentes cuando no contrapuestos. Además, los emires contaban con sólidos apoyos en el *ŷund*, así como con sus propios séquitos militares formados por contingentes bereberes e indígenas adscritos a sus personas.

Desde comienzos del siglo IX (III h.) el número de estas rebeliones comienza a descender pero, sobre todo, a cambiar de carácter. A partir de ese momento apenas se producen nuevas sublevaciones protagonizadas por árabes, en un marcado contraste con lo que había sido la tónica de las décadas anteriores. Las pocas rebeliones en las que se ven envueltos cabecillas de origen árabe son muy puntuales, carecen de continuidad y apenas merecen la atención de los cronistas. Todo lo contrario ocurre con las insurrecciones protagonizadas por dos antiguas ciudades —Mérida y Toledo— y por un puñado de familias de origen indígena convertidas al islam que ocupan los territorios fronterizos del valle del Ebro: aquí las sublevaciones no sólo son muy numerosas a lo largo del siglo IX (III h.), sino también reincidentes, iniciándose y apagándose con una frecuencia que a veces desafía el buen tino del historiador contemporáneo.

En todos estos lugares se había producido un proceso similar. Durante el siglo VIII (II h.) Toledo, Mérida y la Frontera Superior habían sido focos de revueltas encabezadas por caudillos árabes o bereberes, pero en la centuria siguiente esos caudillos se oscurecen y dejan paso

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

a gentes de origen indígena convertidas al islam que enarbolan la causa de la rebelión contra los emires. En Toledo este proceso se dibuja con mucha claridad. La ciudad había sido centro de la oposición de los Fihríes contra ʿAbd al-Raḥmān I, pero en los primeros años del siglo IX (III h.) comienza su particular rosario de rebeliones contra los Omeyas; a su frente, sin embargo, no aparece nunca un caudillo árabe, mientras que los cabecillas que de forma esporádica citan las fuentes son de origen indígena. En la Frontera Superior la secuencia es la misma: tras haber acabado con los jefes árabes que habían dominado en el siglo VIII, toda esa región pasó a estar controlada por un conjunto de grandes familias muladíes, esto es, linajes indígenas convertidos al islam. Los nombres de estas familias —Banū Qasī, Banū ʿAmrūs, Banū Šabrīṭ o Banū Rašid— son los que dominan la historia de estos territorios durante buena parte del siglo IX (III h.), a veces como aliados del poder cordobés, a veces como retadores de su autoridad. En Mérida, finalmente, el cuadro se repite con alguna variante: los rebeldes que surgen en esa ciudad fueron principalmente muladíes, aunque también aparecen caudillos bereberes, en ocasiones aliados y en ocasiones enfrentados con aquéllos

En todos los casos, el guión es idéntico: a comienzos del siglo IX (III h.) los jefes árabes habían sido desplazados por cabecillas indígenas que en Toledo, Mérida o la Frontera Superior se mostraron muchas veces reacios a reconocer la autoridad omeya. Esto no quiere decir que en estas zonas no existieran descendientes de los conquistadores. En el valle del Ebro los asentamientos árabes y bereberes habían sido considerables y aunque en Mérida y Toledo el número de árabes —no así el de bereberes— era escaso, no por ello eran inexistentes. Simplemente, lo que había ocurrido es que en estas zonas el dominio de los conquistadores había sido suplantado por el de la aristocracia indígena con la que años atrás habían pactado.

En las épocas de rebelión estas gentes decidían desafiar a los ejércitos omeyas parapetados tras los muros de sus ciudades o por la inaccesibilidad de sus fortalezas, sintiéndose agraviadas por la política del emir de turno. Éste solía enviar una aceifa, devastar los campos circundantes y destruir sus recursos, pero en muchas ocasiones apenas podía hacer algo más que repetir la misma operación al año siguiente. A despecho de eventuales sumisiones, la reincidencia era la tónica dominante. Toledo, por ejemplo, parece entablar con los emires un pecu-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

liar juego del ratón y el gato: ora se somete, ora vuelve a rebelarse en alternativas que a veces duran un solo año y que con los secos datos que proporcionan las fuentes se resisten a cualquier intento de explicación racional. Mérida no le va a la zaga, mientras que en la Frontera Superior los enfrentamientos entre las familias muladíes y los gobernadores omeyas llenan páginas enteras del relato de las fuentes.

Aunque, como ya se ha dicho, estas revueltas nunca llegaron a poner en peligro la existencia de la dinastía —al contrario de lo que ocurrirá en el último tercio de la centuria—, hubo momentos en los que alcanzaron una extensión territorial considerable. A mediados del siglo IX, por ejemplo, los rebeldes toledanos llegaron a atacar lugares tan meridionales como Calatrava y Andújar, amenazando el territorio de Jaén. Más o menos por las mismas fechas, uno de los más celebrados caudillos de los Banū Qasī, Mūsà b. Mūsà se hacía llamar «tercer rey de Spania» y extendía su jurisdicción desde Tudela hasta Huesca, llegando incluso a ocupar brevemente Toledo en torno al año 858. Por esas mismas fechas, en Mérida las andanzas de otro caudillo muladí, ʿAbd al-Raḥmān b. Marwān Ibn al-Ŷillīqī, convulsionaron en algunos momentos todos los territorios del occidente de al-Andalus desde la costa meridional del Algarve portugués hasta los territorios del valle del Duero.

Otro de los rasgos comunes a estas rebeliones es que a veces contaron con apoyo exterior. En torno al 828 el emperador carolingio Ludovico Pío ofreció ayuda militar a las gentes de Mérida en su enfrentamiento contra ʿAbd al-Raḥmān II. En otras ocasiones, rebeldes también emeritenses, como el bereber Maḥmūd b. ʿAbd al-Ŷabbār o el muladí ʿAbd al-Raḥmān b. Marwān Ibn al-Ŷillīqī mantenían relaciones muy fluidas con los monarcas astures, hasta el punto de encontrar refugio en sus territorios cuando la presión de los ejércitos omeyas les obligaba a abandonar sus territorios. Por su parte, los Banū Qasī establecieron desde la segunda década del sigo IX una alianza muy estrecha con los monarcas navarros de la dinastía Arista; alianza que, reforzada por uniones matrimoniales y con algunos altibajos, se mantuvo hasta que en 905 se instauró en Pamplona la dinastía de los Jimeno. También los toledanos solicitaron al menos en una ocasión ayuda al monarca astur Ordoño I; tropas enviadas por este rey combatieron junto a los toledanos frente al emir Muḥammad en la batalla de Guazalete 854 (240 h.) que terminó con un resonante triunfo cordobés ampliamente celebrado por los poetas y cronistas omeyas.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Un serio motivo de preocupación para los Omeyas era el hecho de que estos focos de rebeldía se convirtieran en refugio de gentes que huían de su dominio. Esto le ocurrió a al-Ḥakam I, que, tras reprimir con una extremada dureza la revuelta del arrabal de Córdoba en 818, se encontró con que muchos de los huidos de su brutal represión se dirigían a Toledo, «a la que eligieron por la rebeldía de sus gentes». Durante los años posteriores, la cuestión de estos refugiados se convirtió en un motivo más de disputa entre los toledanos y el emir, quien exigía su expulsión de la ciudad y su instalación en «cualquier región que quisiesen, excepto allí o en Córdoba». Tres décadas más tarde los toledanos mostraron la misma actitud desafiante, esta vez contra el emir Muḥammad, ofreciendo su protección a un cristiano: Eulogio de Córdoba, que había sido el principal instigador del movimiento de los mártires cristianos voluntarios, enfrentado de forma cada vez más radical al emir y a los alfaquíes cordobeses, tal y como se verá a continuación. Conocedores de esta situación, a la muerte del metropolitano de Toledo, Wistremiro, los obispos sufragáneos de la provincia eligieron a Eulogio en su lugar, con prohibición expresa de que se nombrara a cualquier otro candidato mientras él viviera. Eulogio, sin embargo, no llegó a ser consagrado, dado que fue martirizado en Córdoba en marzo del año 859.[3]

La posibilidad de que los poderes rebeldes concertaran alianzas con enemigos, o dieran cobijo a gentes que habían huido de su autoridad, representaba una seria amenaza para los Omeyas. Por eso cuando se les sometía, se les obligaba a renunciar tanto a las alianzas exteriores, como a la disposición a albergar fugitivos. Tales condiciones aparecen en el pacto de sumisión concertado en 937 (326 h.) entre el califa ʿAbd al-Raḥmān III y el señor de Zaragoza, Muḥammad b. Hāšim al-Tuŷībī, cuya familia había desplazado de la frontera a los otrora poderosos Banū Qasī. Este pacto puso fin a la rebelión de Muḥammad b. Hāšim, pero en lugar de ser desalojado de su dominio se vio confirmado en él a cambio de ciertas condiciones. Una de ellas era cortar todo tipo de relaciones con los reyes cristianos «desde los confines de Barcelona, a la Cerretania, a Pamplona, a Álava, a al-Qilāʿ y hasta Ŷillīqiyya», combatirlos y no concertar con ellos ningún acuerdo salvo en caso de contar con el asentimiento del califa. Asimismo, el compromiso por parte de Muḥammad b. Hāšim a no acoger en sus dominios a ningún hombre libre o esclavo que fuera tránsfuga del califa, pone de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

manifiesto que lo que había ocurrido en Toledo era común en los focos de rebeldía frente a la autoridad omeya.[4]

¿Por qué estas gentes se rebelaban contra los emires cordobeses? No es fácil dar una respuesta, ya que apenas conocemos lo que ocurría en Toledo o Mérida o en el interior de los dominios de las grandes familias de la Frontera Superior. Escribiendo en la Córdoba de época califal, ʿĪsà b. Aḥmad al-Rāzī (m. 989/379 h.) daba una peregrina explicación achacando las rebeliones toledanas al hecho de que sus gentes habían sido históricamente sediciosas. Ya en época de Viriato se habían enfrentado contra Roma. El mismísimo Julio César había intentado someter la ciudad sin resultado, pues «Toledo siguió siendo una espina para los Césares posteriores a Julio, y según otros hasta la natividad de Cristo, pues rara vez se sometía...». Otro autor omeya, Isḥāq b. Maslama, paniaguado del califa al-Ḥakam II, iba aún más lejos y achacaba la actitud levantisca de los toledanos a su propia naturaleza, «por su propia alimentación, pues su tierra y complexión son las peores: por eso [los toledanos] no cesan de levantarse contra los reyes y frustrar a los poderosos y astutos que la procuran».[5]

La inquina que en los círculos omeyas se abrigaba contra la antigua capital del reino visigodo refleja el resquemor provocado por tantas rebeliones frente al orden representado por los Omeyas. Sin embargo, ni en Toledo ni en el resto de los focos rebeldes contra los emires esa oposición implicaba un rechazo contra los procesos de arabización e islamización. Los Banū Qasī podían protagonizar incontables rebeliones, pero ello no les impedía nombrar cadíes, tener buenas relaciones con algunos destacados ulemas o, incluso, fundar alguna mezquita. Un cronista latino calificaba a uno de sus miembros más conspicuos, Mūsà b. Mūsà, como «godo de nación pero engañado por la religión musulmana con toda su gente».[6]

Una curiosa anécdota referida a este linaje nos cuenta que el *ṣāḥib al-madīna* de Córdoba pasó cierto día junto al lugar en el que se encontraban unos rehenes de los Banū Qasī enviados a la ciudad en un momento de sumisión de esta familia en tiempos del emir Muḥammad. El gobernador se quedó pasmado al oír que estos rehenes estaban aprendiendo versos de un poeta de época preislámica, Anṭara b. Šaddād, que celebraba en sus versos la gloria de la guerra y de los combates. Tras hacer comparecer al maestro le recriminó sus enseñanzas diciéndole: «Si no fuera porque te disculpo por ignorancia, ten la se-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

guridad de que te castigaría; tu vas a buscar a esos diablos, hijos de diablos, que tantos sinsabores causan a los [hijos de los] Califas para enseñarles versos que no hacen más que enardecer y aumentar su afición a ser bravos guerreros. Abstente, pues, de eso y de hoy en adelante no les enseñes otras composiciones que las que traten del vino, de la borrachera como la de [Abū Nuwās] al-Ḥasan b. Hānī y cosas así, chistes y bufonadas».[7]

La anécdota tiene el interés de retratarnos a los indómitos Banū Qasī aprendiendo dócilmente poesía bajo la atenta mirada de un maestro, pero sobre todo mostrando un conocimiento de la lengua que les permitía aprender y recitar poesías de conocidos autores árabes. Sin embargo, y como bien supo notar el celoso gobernador, una cosa era la arabización y otra muy distinta aceptar el orden representado por los Omeyas. La consolidación de ese orden pasaba por acabar con «señores de la guerra» como eran los Banū Qasī. La poesía báquica y exaltadora de la pasión por los efebos del poeta Abū Nuwās (m. *c.* 813/198 h.) servía para aplacar tales veleidades, mientras que los recios versos guerreros de Anṭara sólo podían provocar su exacerbamiento.

En Toledo había ocurrido algo similar. La escasa presencia de árabes en esta ciudad no impidió que la arabización de su población se desarrollara con mucha rapidez. A comienzos del siglo IX un poeta llamado Ŷirbīb b. ʿAbd Allāh —muy posiblemente de origen indígena— se había refugiado en la ciudad huyendo del emir al-Ḥakam, lo que no le impedía escribir poemas satíricos en un perfecto metro árabe contra las gentes de Toledo:[8]

> Me asombra vivir en Toledo donde
> rigen los necios al inteligente

Esta arabización afectó también a la numerosa comunidad cristiana que vivía en la ciudad. En la segunda mitad del siglo VIII, un miembro de esa comunidad escribía en latín un himno dedicado a san Tirso, mientras que el obispo Elipando defendía en la misma lengua sus ideas sobre la relación entre el Hijo y el Padre que le valieron la condena por hereje de los obispos francos reunidos en el Concilio de Frankfurt de 794. Algo más de dos siglos después, la comunidad cristiana de Toledo seguía existiendo, pero se encontraba ya plenamente arabizada, como pone de relieve la traducción al árabe de la colección de los con-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cilios de la iglesia hispana —la denominada «Colección Canónica Hispana»— realizada en 1049, o como demuestran los documentos en árabe que esa misma población seguía generando tras la conquista de la ciudad por Alfonso VI en 1085.[9]

Junto a esa comunidad mozárabe, en Toledo existía también una considerable población musulmana. La importancia de esa población queda reflejada en la mezquita construida junto a la principal iglesia de la ciudad, pero sobre todo en el gran número de ulemas originarios de ella durante la época emiral. Una característica de estos ulemas es que con mucha frecuencia sus nombres no portan *nisbas* árabes, es decir, no abrigan pretensiones de adscripción a la sociedad de los conquistadores: se trata, por lo tanto, de indígenas conversos que mantenían una conciencia de su identidad diferenciada. Esa identidad también se delataba en su peculiar forma de hablar el árabe: de un influyente ulema toledano se nos dice que, al contrario de lo que hacían otros colegas suyos, no se burlaba de quienes cometían errores al hablar esa lengua, señal de que en su entorno las gentes no se caracterizaban por la pureza de su idioma. Además, muchos de estos ulemas habían eludido aprender las ciencias religiosas con maestros cordobeses, sorteando de esta manera la sede de los Omeyas en sus viajes en pos del conocimiento; por contra habían dirigido sus pasos hacia el norte de África o Egipto donde se encontraron con maestros que no estaban tan férreamente sometidos a la autoridad de los emires como sus colegas de Córdoba.[10]

En Mérida la arabización de la población se comprueba no sólo en esos *graffiti* en árabe que aparecen en algunas columnas, sino también en lo que parece haber sido una pérdida progresiva del romance por parte de la población autóctona. Si hemos de creer al autor califal Aḥmad al-Rāzī, en pleno siglo IX los cristianos de esa ciudad no eran capaces de descifrar una inscripción, presumiblemente escrita en latín. Por su parte, la islamización de la ciudad parece haber sido mucho menor a juzgar por el número de ulemas procedentes de ella —tan sólo seis—, lo que posiblemente esté en relación con el hecho de que la ciudad fuera perdiendo importancia en favor de Badajoz a lo largo del siglo X (IV h.).[11]

Las rebeldías de estas gentes no se explican, por lo tanto, como una resistencia frente a la arabización o la islamización. En el caso de las grandes familias de la Frontera Superior —los Banū Qasī, Banū ʿAm-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

rūs o Banū Šabrīṭ— se trataba de linajes aristocráticos de ascendencia indígena con una fuerte implantación territorial a través de fortificaciones en torno al valle medio del Ebro o en la región de Huesca. Tras haber suplantado a las familias árabes con las que habían pactado en un primer momento, estas gentes se encontraron tratando directamente con los emires cordobeses. Sus rebeldías dan testimonio de la idea diferente que una y otra parte tenían de tal relación. Los emires entendían que su dominio territorial se ejercía en calidad de representantes suyos, pero los miembros de estas familias a lo más a lo que estaban dispuestos era a reconocer la lejana soberanía cordobesa a condición de que ésta no interfiriera en sus asuntos.[12] Las fricciones con los gobernadores omeyas que actuaban en las regiones vecinas a sus territorios, las negativas a sumarse a las expediciones enviadas contra los reinos cristianos, las alianzas con éstos o, en fin, el rechazo a enviar las contribuciones fiscales a Córdoba, eran las causas que espoleaban las frecuentes rebeliones de estas familias. Dice mucho de la fuerte implantación territorial de estos linajes el hecho de que las eventuales sumisiones frente a las columnas emirales no llegaran nunca a desarraigarles de esas zonas.

Mérida y Toledo son casos más complicados. Si estas ciudades hubieran estado emplazadas en los territorios del Imperio carolingio es posible que la historiografía contemporánea las hubiera considerado como precursoras de las *comunas urbanas* del siglo XI. Es sorprendente que los cronistas omeyas se refieran a la «gente de Toledo» (*ahl Ṭulayṭula*) como protagonista de los desmanes cometidos contra los gobernadores o los ejércitos omeyas. También es sorprendente que esta ciudad contara siempre con cabecillas muy efímeros y no cayera nunca en la órbita de alguno de los poderosos linajes fronterizos que habían surgido en su vecindad. Hubo algo en el interior de esta ciudad que dotó a sus habitantes de una fortísima cohesión interna, que les permitió tener ejércitos propios, desafiar a la autoridad omeya y rehuir el dominio de los poderosos linajes fronterizos.

Ese «algo», sin embargo, se nos escapa. En torno al año 828 el emperador carolingio Ludovico Pío escribió una carta de apoyo a la rebeldía que en ese momento mantenía Mérida contra el emir ʿAbd al-Raḥmān II. Sus destinatarios eran *omnis primatibus et cuncto populo emeritano*. Todos ellos, decía la carta, estaban resentidos contra los emires omeyas por los tributos que éstos les imponían. El monarca ca-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

rolingio había oído de sus tribulaciones y angustias producidas por la crueldad opresiva de ʿAbd al-Raḥmān II. Ya su padre, al-Ḥakam I, les había impuesto un tributo (*censum*) que no les correspondía y que les había transformado de amigos en enemigos y de obedientes en desobedientes. Sin embargo, las gentes de Mérida siempre habían resistido virilmente la crueldad y avidez de esos *reyes* de un modo que había llegado a los oídos del emperador. Éste les exhortaba a mantener la defensa de su libertad contra el *crudelissimum regem* y a no ceder ante el furor y la sevicia de un *rey* que tan adversario era de los emeritenses como del propio emperador. Ludovico, incluso, anunciaba el envío de un ejército hacia la frontera, a la espera de que los emeritenses recabasen su ayuda ante un eventual ataque de ʿAbd al-Raḥmān. El emperador terminaba su carta proclamando que si las gentes de Mérida aceptaban su dominio, él se comprometía a concederles su antigua libertad sin ninguna disminución, a darles inmunidad de cualquier censo o tributo, y a no imponerles ninguna otra ley más que la que ellos mismos quisieran.[13]

El ejército carolingio nunca llegó a aparecer por Mérida, pero la carta de su emperador deja claras varias cosas. La primera es que los problemas fiscales eran la principal causa del descontento de su población. Ludovico evitaba cualquier referencia al momento de la conquista y, por el contrario, situaba el inicio de las tribulaciones de los emeritenses en tiempos de al-Ḥakam I, un emir al que las propias fuentes árabes atribuyen una desmedida rapacidad fiscal. Esto es coherente con el hecho de que intentara imponer en Mérida unas cargas fiscales que cabe pensar no estaban contempladas en el primitivo tratado de capitulación. Sus habitantes rechazaron de plano una administración emiral cuyos tributos rescindían «la antigua libertad» de la que habían disfrutado en otras épocas. Abolir esos tributos y permitir que la ciudad se rigiera por la ley que sus habitantes quisieran era la tentadora, aunque también imposible, oferta que hacía el emperador para ser reconocido por ellos.

Las exigencias fiscales de los emires también jugaron un papel importante en las motivaciones de los toledanos para rebelarse. Un tratado que sellaba su enésima sumisión frente al emir Muḥammad en el año 873 (259 h.) estipulaba que los toledanos quedaban obligados a pagar una parte de los diezmos (*ʿušūr*) recaudados anualmente a cambio de que el gobierno de la ciudad recayera en un habitante de la mis-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ma elegido por los propios toledanos. Seis décadas más tarde, en 932 (320 h.), cuando la ciudad capituló ante los ejércitos de ʿAbd al-Raḥmān III —esta vez de forma definitiva, pues la ciudad no vuelve a protagonizar nuevas revueltas—, se estipularon unas condiciones que, según un testigo presencial, incluían la «condición de ser libres de tributos [*waẓā'if*], colectas [*nawā'ib*] y de las desagradables alcabalas [*al-qabālat*] e impuestos de alojamiento [*ma'arrat al-inzāl fī l-dūr*], pues no se nos cobraría sino el azaque [*zakāt*] impuesto por la tradición conocida ni se nos destituiría a nuestro encargado de las plegarias, ni se nos nombraría sino a nuestros mejores por el acuerdo de nuestra comunidad que el sultán no impugnaría, ni trataría de presionarnos en nada de esto».[14]

El contenido del pacto por el que capituló Toledo le fue relatado a Aḥmad al-Rāzī por un anciano que el historiador encontró en la mezquita de la ciudad. Se trata, por lo tanto, de una enumeración de las condiciones por las que se sometió la población musulmana de la ciudad: esta población sólo quedaba obligada al pago del *zakāt*, mientras que quedaba exenta de toda una serie de impuestos, tales como las alcabalas, que eran especialmente gravosos y cuyos intentos de imposición por parte de los emires omeyas habían sido, sin duda alguna, la principal causa que había motivado la continuas rebeliones de sus gentes. Otra de las reclamaciones que ʿAbd al-Raḥmān III concedió a los toledanos fue el compromiso de nombrar sólo a miembros de la ciudad para puestos como el de jefe de la oración, y muy especialmente el de gobernador.

Ni la gente de Toledo, ni los emeritenses, ni las grandes familias fronterizas llegaron a presentar nunca un frente común contra los emires cordobeses. Ello dice mucho sobre la ausencia de una identidad común entre todos ellos y es una prueba más de la heterogeneidad del territorio andalusí en época emiral. El dominio de los Omeyas podía verse rechazado por unos motivos idénticos, pero cada territorio o ciudad tenía sus propias peculiaridades, su propia clase dirigente empeñada en mantener los privilegios de sus ancestros que ahora le disputaban los soberanos cordobeses.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Los rebeldes de Córdoba

Los rebeldes del arrabal

Ninguna de las revueltas que hasta aquí hemos visto puso en serio peligro la continuidad de la dinastía. No ocurrió lo mismo con las que tuvieron como escenario la propia ciudad de Córdoba. En el año 818 la llamada «revuelta del arrabal» estuvo a punto de destronar al emir al-Ḥakam I; dos siglos más tarde las querellas dinásticas entre los bisnietos del califa ʿAbd al-Raḥmān III estuvieron acompañadas de una insurrección popular dentro de la ciudad que fue uno de los factores principales que contribuyeron a acabar de una vez por todas con los Omeyas. El final de la dinastía, por lo tanto, no vino de la mano de ninguno de los innumerables rebeldes que se alzaron contra ella, sino de la disolución de lo que a lo largo de los siglos había sido su principal sostén: el férreo dominio sobre la ciudad y el territorio cordobés.

Córdoba era una pieza clave para el dominio político de los Omeyas en al-Andalus. Los gobernantes omeyas de los siglos VIII y IX no eran soberanos itinerantes, como muchos del Occidente medieval. Sus desplazamientos sólo se producían cuando salían en campaña o en partidas de caza, permaneciendo la mayor parte del tiempo encerrados dentro de los muros de su capital. Allí residía el entramado burocrático y militar de su gobierno y de allí procedía el grueso de los recursos de los que disponían, y que eran vitales para el mantenimiento cotidiano de las gentes de la administración y de su ejército asalariado.

Por eso la revuelta del arrabal del año 818 es tan importante. Nos ilustra como ningún otro episodio sobre la forma en que se ejercía el dominio de los emires y despeja cualquier duda que pueda existir sobre su carácter. Gracias a la reaparición en los últimos años del volumen del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, hoy es posible ofrecer una secuencia relativamente clara de los hechos, basada en los textos de los distintos autores que éste recopila y que hasta la publicación de esta fuente se encontraban dispersos y fragmentados en compilaciones más tardías.[15]

Los contendientes de la revuelta están muy bien definidos. De una parte, el emir al-Ḥakam junto a una serie de familiares cercanos que le apoyan sin reservas. A ellos se les unen los clientes (*mawālī*) de la di-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nastía, que demuestran en esta ocasión la fuerza de los vínculos que les unen a sus señores. A su lado se encuentra también la guardia palatina, que el emir ha venido reclutando desde tiempo atrás, consciente de que en la ciudad está creciendo el descontento. A esta guardia le acompañan tropas enviadas desde las *kūras*, que con toda probabilidad pertenecen al *ŷund*, y a las que la previsión del emir ha hecho acudir ante la eventualidad de que se produzcan disturbios en su capital. Es por ello también por lo que antes de la insurrección, al-Ḥakam ordena reparar las murallas de la ciudad y dotarlas de un foso del que hasta entonces carecían.[16]

Del otro lado se encuentran los amotinados. Un autor omeya les califica de «grey ínfima, un ganado de ignorantes y groseros, que despreciaban al emir con descaro, rebuscando anécdotas y calumniando su conducta, sin guardarle ningún respeto». El propio emir al-Ḥakam I, en el parte de la victoria compuesto tras la supresión de la revuelta, precisaba que entre los amotinados se habían juntado «los depravados, la canalla y la gente ínfima de Córdoba, esparteños de corto alcance y rústicos, en actitud petulante e insolente, sin mediar desmán, mala acción ni hecho censurable de nuestra parte contra ellos». El grueso de los rebeldes procedía del arrabal meridional de Secunda —situado, como hemos visto, frente al alcázar, al otro lado del río—. Sin embargo, a éstos se les habían unido también las gentes del «arrabal oriental y los demás arrabales, armándose y llegando apresurados a apoyar a la gente del arrabal meridional». Se trató, por lo tanto, de una insurrección general de toda la ciudad y no sólo del arrabal de Secunda, aunque tras sofocar el levantamiento el emir se ensañó con éste ordenando su total arrasamiento y dando órdenes para que en su antiguo solar no se volviera a levantar edificación. Esta medida ejemplarizante no se extendió a otros arrabales «para evitar graves consecuencias y por deseo de mantener la población».[17]

La secuencia de los hechos es algo compleja, dado que se desarrolló durante una serie de años, en los cuales fue aumentando la inquina de la población cordobesa contra el emir. Según esta secuencia, ya en el año 805 (189 h.) hubo en Córdoba una conspiración contra el emir. En ella participaron destacados ulemas, así como el jefe del mercado de Córdoba (*ṣāḥib al-sūq*). El objetivo de los conjurados era destronar a al-Ḥakam I y poner en su lugar a otro miembro de la familia Omeya. La conspiración, sin embargo, fue descubierta a tiempo —al parecer

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

salieron por una puerta emplazada a oriente de la ciudad, atravesaron el río por un vado situado aguas arriba y cayeron sobre las viviendas del arrabal de Secunda, liquidando a cuantos se encontraban a su paso y dirigiéndose hacia el puente con objeto de tomar a los amotinados por la retaguardia. Cuando éstos vieron lo que ocurría a sus espaldas y temiendo verse cogidos entre dos frentes, dieron media vuelta regresando a Secunda y abandonando toda esperanza de hacerse con el alcázar. El resto ya fue fácil para las tropas omeyas. Durante varios días los soldados se entregaron al saqueo y a hacer prisioneros entre los rebeldes; algún cronista habla de hasta trescientas cruces levantadas junto al margen del río.[20]

Pasados unos días, el emir dio orden de que se concediera una tregua. Todos los habitantes de Secunda que no habían sido muertos o hechos prisioneros debían de abandonar Córdoba de forma inmediata y dirigirse a cualquier otro lugar alejado de la capital. Algunos marcharon a Toledo, convirtiéndose en los años siguientes en objeto de agria disputa entre los toledanos y el emir, quien exigía su expulsión de ese foco rebelde. Otros se encaminaron hacia el norte de África, donde acabaron asentándose en un barrio de la por entonces recién fundada ciudad de Fez. La peripecia más extraordinaria fue la que, al decir de las fuentes, protagonizaron algunos de los huidos del arrabal, los cuales se hicieron a la mar y llegaron hasta Alejandría. Aprovechando la crisis de la administración 'abbāsí que en esos años se vivía en tierras egipcias, estas gentes se convirtieron en un poder *de facto* en la ciudad.

Tras haber acabado con la revuelta que a punto había estado de costarle la vida, el emir ordenó redactar un parte de victoria que fue enviado a todas las *kūras* de al-Andalus.[21] El texto no tiene desperdicio. Comienza invocando a Dios, que dispone de la gracia y el favor, del poder y de la justicia. Por eso otorga el acierto y el poder a quien se ha hecho digno y merecedor de ello, sin que nadie pueda oponerse a tal designio. No por nada el texto coránico afirma que no hay quien tuerza las palabras de Dios. Sin embargo, en pleno mes de ramadán se había juntado toda la gente ínfima de Córdoba empuñando las armas, manifestando su rebeldía y «arrogándose una autoridad que Dios no les había dado para disponer del destino de Sus criaturas e invadir el ámbito de Sus sentencias». El emir había tomado las medidas militares oportunas, desplegando sus tropas «contra los depravados que se

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

porque el candidato al que se había contactado no perdió ni un momento en ir a contarle la trama al emir— y sus principales jefes fueron arrestados y ejecutados. Un total de setenta y dos cruces fueron dispuestas en una hilera a lo largo del Guadalquivir junto a la calzada que bordeaba el alcázar.[18]

Este episodio aumentó el descontento. «La gente se alborotó y se afirmó su enemistad al sultán, de manera que se reunían en las mezquitas y corros a hablar del asunto, considerando demasiado grave lo que les había sucedido.» Pocos meses más tarde, y aprovechando que al-Ḥakam se encontraba ausente, «la plebe» inició un tumulto que dirigió su ira contra el *ṣāḥib al-madīna*, Ibn Labīd, quien vio como su vivienda era rodeada por gente que intentaba matarlo. La presencia allí de algunas tropas permitió a Ibn Labīd salvarse, dejando algunos muertos tras la refriega. Uno de los principales agitadores había sido, al parecer, un individuo del pueblo, habitante del zoco del arrabal llamado Dyb.l que fue apresado y crucificado cabeza abajo, una nueva medida ejemplarizante que permitió calmar los ánimos durante algún tiempo.[19]

Las causas del descontento, sin embargo, seguían vigentes. Transcurridos trece años, en marzo de 818 (ramadán de 202), la revuelta estalló súbitamente y con una fuerza inusitada. La chispa que encendió el tumulto fue un altercado entre uno de los esclavos de la guardia del emir (*mamālīk al-sulṭān*) y un artesano del zoco. Las relaciones entre estos soldados y la población eran siempre muy tensas y bastó ahora que ese altercado provocara un derramamiento de sangre para que se iniciara el motín. Los insurrectos carecían de jefes reconocidos y su único impulso consistió en dirigirse al alcázar para acabar con el emir y con todos sus leales. Para ello atacaron la muralla que rodeaba la ciudad, concentrándose en la Puerta del Puente (Bāb al-Qanṭara), justo en la cabecera del antiguo puente romano que daba acceso desde Secunda a la zona en la que se encontraban la mezquita y el alcázar. Las tropas del emir salieron para defender esa puerta, dirigidas por algunos caídes leales. Su situación pasó a ser desesperada cuando comenzaron a llegar por las calles de la medina otras gentes que procedían de otros puntos de la ciudad.

Fue en ese momento cuando uno de los caídes decidió una estratagema que dio la victoria a las tropas emirales. Cruzando la medina a través de la llamada «Calle Grande» (*al-Zuqāq al-kabīr*), los soldados

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

juntaban contra mí en los arrabales». Ayudadas por Dios, sus tropas habían dado buena cuenta de esos «esclavos» que no pudieron más que entregar sus miserables cabezas «en castigo por la violación de su juramento de lealtad [*bayʿa*] y su rechazo» a la obediencia del emir. En reconocimiento de la ayuda de Dios el emir afirmaba haberse abstenido de expoliar las propiedades de los insurrectos, de cautivar a sus niños y mujeres y de matar a inocentes. Y es que Dios era quien había permitido humillar, destruir y matar a los rebeldes al otorgar al emir su benevolencia y la capacidad para hacerlo. Por eso tenía que ser alabado, y por eso había que darle gracias al haber ayudado a acabar con gentes depravadas «proclives a los politeístas, a los que se inclinaban a desear su égida». El destinatario del parte era invitado a compartir la alegría por el final del episodio y a unirse en los agradecimientos a Dios que el emir expresaba.

Para al-Ḥakam no había lugar a dudas: Dios estaba de su lado y era Él quien le había otorgado el poder para acabar con la revuelta. Los amotinados habían tenido un justo castigo por haber violado el juramento de fidelidad que le habían prestado, lo que justificaba la represión cometida contra ellos. Esta canalla cordobesa, que no merecía otro apelativo que el de «esclavos», se había arrogado una autoridad ilegítima en contra de los designios divinos. Tal actitud sólo merecía la muerte, que no se había extendido a más personas por mor de un acto de piedad del propio emir.

Aunque el emir afirmaba que no había mediado «desmán, mala acción ni hecho censurable» por su parte, la animosidad contra su gobierno había sido una constante desde hacía años. Más difícil es saber a qué se debía tal animosidad. Los cronistas omeyas son calculadamente ambiguos sobre este particular. Así, del tumulto que finalizó con la crucifixión de Dyb.l, un autor como ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb nos dice que se debió a que el pueblo de Córdoba «reprobaba cierta exigencia del emir». Al hacer su narración del motín del arrabal, Aḥmad al-Rāzī no se molesta siquiera en dar una razón para tan espectacular revuelta. Su hijo ʿĪsà menciona fricciones, murmuraciones y censuras de los cordobeses contra el emir, aumentadas por el hecho de que al-Ḥakam se hubiera dedicado a reclutar un ejército de esclavos aposentados en el alcázar. Otro autor, en fin, atribuye la raíz del descontento al modo en que el emir había tratado a los conspiradores que habían intentado derrocarle en 805: entre los entonces ajusticiados se incluían

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

prestigiosos hombres de religión y a partir de ese momento el emir había concebido rencor contra sus súbditos «a los que empezó a tratar tiránicamente, clavando en ellos las garras de su enojo».

No parece, sin embargo, que existiera una conexión entre la conjura del 805 y la rebelión del arrabal promovida trece años después, más allá del rechazo genérico hacia un soberano ciertamente impopular. Aquella conspiración había sido una lucha de poder dinástico en la que se habían visto envueltos prestigiosos alfaquíes, mientras que la revuelta del Arrabal fue una insurrección popular que tenía unas motivaciones arraigadas en el descontento de la población cordobesa.[22] El autor que mejor recoge esta situación es un escritor de época taifa, al-Ḥasan b. Muḥammad b. Mufarriŷ al-Qubbašī, quien señala que el motivo de la rebelión fue el rechazo de la gente de Córdoba a la imposición que les hizo el emir de diezmos (*'ušūr*) sobre los cereales; estos diezmos eran un tributo pagadero anualmente, establecido de forma fija —es decir, sin estimación de la cosecha— siguiendo un procedimiento similar al que veíamos en la estimación de contribuciones que debían satisfacer los *iqlīms* de Córdoba. Por las mismas fechas en que ciudades como Mérida o Toledo rechazaban los onerosos tributos que les imponía la administración emiral, la población cordobesa reaccionaba de forma igualmente violenta frente a idénticas medidas. La diferencia estriba en que mientras en esas ciudades la resistencia perduró durante más tiempo —probablemente debido a que junto a la «canalla» existía una clase aristocrática que no estaba dispuesta a plegarse a las nuevas exigencias fiscales—, en Córdoba el triunfo de los Omeyas fue completo después de la revuelta del arrabal.

El cronista al-Ḥasan b. Muḥammad b. Mufarriŷ es el que vuelve a ofrecernos el cuadro más lúcido del resultado de la revuelta. Muchos cordobeses, nos dice, se vieron forzados a renegar de sus linajes acogiéndose «a la protección que ofrecía la pertenencia a la clientela de los Omeyas». En Córdoba no había alternativa alguna al dominio de esta familia, cuyos gobernantes supervisaban de manera muy estrecha toda la actividad de la ciudad; de ahí precisamente que se ordenara por entonces que el antiguo mercado que se encontraba en el arrabal de Secunda, y que había quedado completamente destruido, fuera trasladado al interior de la medina, justo al lado del alcázar.

El emir, por su parte, se volvió más inaccesible, algo en lo que le imitaron sus sucesores. Nadie osaba levantarles la vista y ante ellos ha-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bía que doblar la cerviz: «Los educaron como a esclavos que alcanzaban en su mundo una supervivencia dentro de unos límites». La Córdoba sobre la que dominaban los Omeyas no era, por lo tanto, una populosa urbe poblada de industriosos artesanos y comerciantes. Era una ciudad sometida a un férreo dominio por parte de los señores que dominaban desde su alcázar a una población a la que el cronista califica de «esclavos» con unas perspectivas vitales tan limitadas como amplias eran las que tenían las clases dirigentes aliadas con la dinastía. Su sometimiento, como bien hace notar al-Ḥasan b. Muḥammad b. Mufarriŷ, estaba garantizado merced a esa guardia palatina de gentes vinculadas a la persona del emir, que moraban a la puerta del alcázar y estaban sometidos a una estricta disciplina. Se trataba de asalariados entre los que se incluían esclavos, pero también hombres libres que eran especialmente favorecidos por el emir, al que debían todo cuanto tenían. La misión de estas tropas no era decorativa: «Agredían a la gente y les hacían sentir pánico», en clara referencia a una situación en la que el ejercicio de la violencia era una actividad cotidiana.[23]

El lúcido al-Ḥasan b. Muḥammad b. Mufarriŷ al-Qubbašī termina su relato de la revuelta del arrabal con una última precisión: el emir al-Ḥakam impuso la tributación de los diezmos (*'ušūr*) tanto a las gentes de la capital como a la de las *kūras*. A pesar de lo impopular de la medida no hubo «nadie que se atreviese en adelante a decir una palabra, costumbre que han seguido hasta hoy, mientras el sultán gastaba dispendiosamente de ello cuanto quería».

Los mártires voluntarios

Entre los años 853 y 857 un cristiano que vivía en Córdoba, llamado Eulogio, compuso una célebre obra titulada *Memoriale Sanctorum*. Es un texto de lectura bastante deprimente. A lo largo de sus sucesivos capítulos el autor hace una exaltación de la conducta seguida por algunos miembros de la comunidad cristiana cordobesa que por esos años decidían presentarse ante el cadí y comenzar a proferir insultos en público contra el profeta Mahoma y la religión musulmana, a sabiendas de que tal actitud no dejaba al juez más elección que el condenarles a muerte en aplicación de los preceptos de la ley islámica.[24] Eulogio conocía a la mayor parte de estos mártires suicidas y no esca-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

timaba alabanzas para ellos o relatos maravillosos que les presentaban como santos acogidos en la gloria celestial tras haber dado tan dramático paso. Su apología del martirio voluntario llena páginas enteras que nos presentan a este puñado de hombres y mujeres entablando triunfales combates por la muerte, cuyo resultado, siempre idéntico, llenaba de gozo a nuestro autor.

Pese a su farragoso estilo, la obra de Eulogio contiene algunos pasajes siniestros muy bien logrados. Uno de ellos narra las dudas que asaltaban a dos de estos insensatos, Aurelio y su esposa Sabigoto, quienes habían decidido emprender la vía del martirio a pesar de gozar de abundantes riquezas y de tener dos hijas de corta edad. Convertido en mentor de los suicidas, Eulogio les aconsejaba abandonarlo todo, incluido el provecho de sus hijas, dado que la recompensa del reino de los cielos era más importante que cualquier cosa terrenal. Las riquezas podían ser vendidas y entregadas a los pobres; las niñas enviadas a un lugar seguro, quedando encomendadas a la providencia divina. Estos argumentos despejaron las dudas de los acólitos, que emprendieron gozosamente el camino hacia la muerte utilizando los medios de provocación habituales. Eulogio culmina su desquiciada narración de este episodio citando las palabras que la hija menor de los dos mártires le habría dicho tras el ajusticiamiento de sus padres y en las que ésta le aseguraba la obtención del paraíso.

Los destinatarios de la obra de Eulogio eran los propios miembros de la comunidad cristiana, en cuyo seno habían surgido voces que condenaban esta búsqueda voluntaria del martirio. Tales voces argumentaban que no se podía equiparar la situación que en ese momento se vivía en al-Andalus con la que había dado lugar a los mártires de la Iglesia primitiva, dado que ningún soberano había obligado a los cristianos a renegar de sus creencias como habían hecho los antiguos emperadores romanos durante sus persecuciones. Además, el tipo de martirio al que se entregaban los cristianos cordobeses poco o nada tenía que ver con el que habían encontrado los primeros santos: la provocación había partido de los propios aspirantes a la palma, no habían mediado tormentos encaminados a buscar la renuncia de su fe y, finalmente, no se habían producido milagros que acompañaran el doloroso tránsito.[25]

A Eulogio, quien procedía de una noble familia cordobesa y había profesado en el monasterio de San Zoilo, todos estos argumentos le

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

irritaban profundamente, e igual rechazo provocaban en su compañero y maestro, Álvaro de Córdoba, un laico que también escribió una obra —el *Indiculus Luminosus*— en favor de los mártires. Ambos apologistas coincidían en que muchos de sus correligionarios parecían no entender que vivían bajo el yugo de una secta fundada por un profeta precursor del Anticristo, que negaba la divinidad de Jesús, la virginidad de María y que prometía a sus acólitos un paraíso que más parecía un lupanar que un lugar marcado por la presencia de Dios.[26] La destrucción de las iglesias, los insultos a los sacerdotes o los tributos que mensualmente debían pagar los cristianos eran signos evidentes de estar viviendo en unos «tiempos mortíferos», frente a los cuales los mártires habían alzado una predicación que al poner de relieve los errores del islam desencadenaba su muerte.[27] Tras el fin del reino de los godos, provocado por los pecados de los cristianos, su religión había pervivido en al-Andalus no por una graciosa concesión de los conquistadores, sino por la ayuda de la Providencia. Era cierto que los mártires suicidas no encontraban su camino franqueado por milagros de todo tipo, pero ¿acaso no había advertido Gregorio Magno de que el fin de los tiempos vendría marcado por la ausencia de milagros?[28]

Esta peculiar percepción de las cosas llevó al patíbulo a un total de 27 personas a lo largo de los años 851 y 852, en las postrimerías del emirato de ʿAbd al-Raḥmān II. En los seis años siguientes, ya en época del emir Muḥammad, a quien Eulogio atribuye una política de particular ensañamiento con los cristianos, la nómina aumenta en 17 más. Deseando fomentar el culto a estos mártires, Eulogio anota cuidadosamente en su obra tanto la fecha en que se produjo la muerte del mártir como el destino que sufrió su cuerpo, muchas veces llevado a una iglesia o monasterio en calidad de reliquia. El propio inductor del movimiento fue también ejecutado en el año 859 y a pesar de que en los años siguientes surgieron algunos casos aislados, el movimiento fue perdiendo progresivamente la fuerza que inicialmente había tenido.

El de los mártires voluntarios no fue un movimiento popular. Eulogio procedía de una familia «de noble estirpe» y las breves descripciones que ofrece de sus seguidores dan a entender que muchos de ellos eran miembros destacados de la comunidad cristiana cordobesa. Así, Isaac, ejecutado en junio de 851, era hijo de ciudadanos cordobeses nobles y ricos. Gracias a su buen conocimiento del árabe había sido secretario de la administración (*exceptor republicae*). Tras renunciar al

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mundo se había encerrado en el monasterio de Tábanos. Este monasterio era uno de los centros del movimiento. Su abad, Martín, era hermano de Columba, que también había emprendido el camino hacia el martirio, mientras que su otra hermana, Isabel, estaba casada con Jeremías, el cual había dotado al monasterio y era tío del propio Isaac.[29] Los padres de una de las mártires más señaladas, Flora, eran *purissimis et nobilibus*, mientras que su compañera en el patíbulo, María, era la hija de un habitante de Niebla cuya prosapia no era precisamente ínfima y que, además, estaba casado con una mujer de origen árabe.[30] Otros mártires también tenían una destacada ascendencia: Aurelio se distinguía por sus riquezas y linaje, Emilia y Jeremías eran dos adolescentes de una noble familia cordobesa, Pomposa era hija de los fundadores del monasterio de San Salvador en Peñamelaria, y Argimiro, en fin, era un noble varón de origen egabrense que había desempeñado un cargo judicial (*censor*) en Córdoba por designación del emir.[31]

Toda esta gente, por lo tanto, aunaba una alta posición social con una visión desesperada de los tiempos que les había tocado vivir; unos tiempos en los que, según Eulogio, la práctica de su religión era sólo permitida gracias al capricho de los gobernantes, en la que el peso de los impuestos atenazaba sus propiedades y en la que incluso sus propios bienes estaban en peligro.[32] Como ha demostrado Manuel Acién, tal era la percepción de unas gentes que estaban viendo cómo de forma inexorable se venía abajo la posición social que hasta entonces habían venido manteniendo.[33] La islamización creciente de la población estaba provocando una gradual pérdida de control social por parte de estos grupos acostumbrados a dotar iglesias, constituir dominios monásticos en manos de familiares cercanos y establecer así una base de poder aristocrático. Los templos desiertos o los lugares santos ocupados por infieles que evocaba Álvaro eran testigos de lo imparable de un fenómeno que estos autores eran muy conscientes de que no se debía a una orden concreta y precisa de la autoridad emiral, sino a un proceso de largo alcance que estaba diluyendo las bases de su poder.[34]

Los miembros de esta aristocracia emprendían, por lo tanto, un suicidio a sabiendas de que en cualquier caso su fin estaba próximo, agobiados como estaban por una tributación creciente impuesta por los emires y por un imparable movimiento de conversiones. No es casual que los casos de mártires que con mayor exaltación describe Eulogio son aquellos de musulmanes que habían apostatado para convertirse al

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cristianismo —los cuales debían de ser en su mayor parte gentes de origen indígena—, o bien aquellos en los que matrimonios mixtos habían dado lugar a complejas situaciones en lo que a una u otra adscripción religiosa se refería.[35]

Estos matrimonios mixtos eran los que mayor preocupación causaban en el seno de las comunidades cristianas. La carta del papa Adriano a miembros del clero hispano entre los años 785 y 791 había llamado también la atención sobre la necesidad de evitar el contacto con judíos y «paganos», y en especial de entregar las hijas del pueblo cristiano a los infieles. La misma preocupación llevó a los obispos reunidos en el Concilio de Córdoba del año 836 a dictar una condena contra este tipo de uniones.[36] Todas estas prohibiciones estaban justificadas: al entregar a sus mujeres «al pueblo gentil» los cristianos permitían que éstas pasaran a integrarse en un sistema de parentesco en el que primaban las relaciones patrilineales. Las mujeres casadas con musulmanes se integraban así en unas familias en las que las normas relativas a la herencia aseguraban que sus bienes se transmitieran dentro de la descendencia musulmana de sus maridos. Para la Iglesia no podía haber peor noticia, porque esto significaba el fin de las donaciones que hasta entonces había venido recibiendo. Para los linajes aristocráticos cristianos que habían tratado de seguir manteniendo las diferencias con respecto a los conquistadores, cada matrimonio mixto significaba un derrumbe parcial que amenazaba con destruirlos por completo.

La situación que vivían gentes como Álvaro, Eulogio y el resto de sus acólitos habría sido inimaginable para sus ancestros, cuando éstos habían pactado con los primeros conquistadores. Transcurrido más de siglo y medio después del 711 los procesos que en esta fecha se habían abierto comenzaban a ser evidentes para ellos. Muchas antiguas sedes episcopales languidecían o habían sido abandonadas, basílicas e iglesias se habían derrumbado o convertido en mezquitas por falta de clérigos y de fieles, y antiguos linajes cristianos habían desaparecido o se habían islamizado. Los cambios afectaban incluso a algo tan evidente como la propia lengua. El latín había experimentado un imparable declive siendo sustituido por el árabe incluso entre los propios cristianos, como atestigua el célebre texto de Álvaro en el que éste se lamenta de que sólo existiera uno entre mil cristianos capaz de escribir una carta en la lengua eclesiástica por antonomasia. Éste era el estado de cosas

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

que desesperaba a estas gentes. Sabiendo como sabían que el fin del gobierno de los emires no estaba ni mucho menos cercano y que el paso del tiempo marchaba en su contra, optaron por intentar reverdecer las viejas palmas del martirio que siglos atrás habían permitido a la Iglesia primitiva armarse desde el punto de vista temporal y espiritual.[37] Su error de cálculo, como el de otros muchos rebeldes de este período, consistió en no comprender que también en esto los tiempos habían cambiado radicalmente.

Los grandes rebeldes

Uno de los momentos de mayor virulencia en el goteo de mártires voluntarios coincidió con la extensión de la rebelión toledana hasta zonas muy meridionales. Por las mismas fechas en que Anastasio, Félix, Digna, Benilde o Columba emprendían gozosos el camino hacia el patíbulo (verano del año 853), la gente de Toledo daba golpes de mano en lugares como Calatrava o Andújar, llegando hasta lugares que jamás habían hollado antes en sus rebeliones. Es improbable que existiera una relación directa entre ambos hechos: muchos toledanos hostiles al emir pertenecían a esa caterva de infieles convertidos cuya proliferación tanto angustiaba a los autores mozárabes. Sin embargo, las audaces expediciones toledanas no pasaban desapercibidas. El propio Eulogio dejaba por un momento de lado su rosario de martirios para mencionar brevemente en su obra que el emir Muḥammad se estaba enfrentando a grandes rebeliones en ciudades en las que su ejército era vencido y puesto en fuga.

Es también llamativo el contraste que este autor traza entre el emir Muḥammad y su padre, ʿAbd al-Raḥmān II. Pese a que en tiempos de éste habían sido muchos los mártires condenados, y pese a reservarle como destino final el horno del infierno, Eulogio no se ensaña especialmente con él. En su tiempo —nos dice— los árabes habían ocupado casi toda Hispania, mientras el emir engrandecía Córdoba colmándola de riquezas hasta unos límites que ninguno de sus predecesores había alcanzado. Además había sometido con egregia inteligencia y generosidad a esas ciudades que después se habían sublevado contra su hijo, Muḥammad. Es a éste a quien el autor mozárabe reserva sus descalificaciones más duras. A la política de expulsar de los cargos pa-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

latinos a los cristianos o de privarles del beneficio de los estipendios militares se añade la orden del emir de destruir las iglesias. Pero no son sólo los cristianos quienes detestan a Muḥammad; todos, incluidas sus propias concubinas, le consideran odioso y execrable. Tras citar un pasaje de los *Proverbios* —«Un rey justo levanta su tierra, pero un avaro la destruye»—, el autor describe un panorama desalentador: la codicia del emir ha disminuido los estipendios de los militares (*militum annnonas*), ha puesto fin a las exenciones de tributos (*tributorum donaria*) y ha acortado los donativos mensuales (*lunarem premiorum*). De los lugares vecinos sólo le llegan al emir unos tributos muy exiguos, mientras que las ciudades y naciones son inducidas a no entregar los tributos íntegros de las provincias.[38]

Eulogio, por lo tanto, está señalando una alarmante falta de recursos del emir Muḥammad desde los primeros años de su gobierno. Su percepción es la de un cristiano militante que achaca todos los males a la iniquidad del gobernante infiel, pero también la de un miembro de la clase dirigente —un hermano suyo, José, había ocupado un alto cargo del que había sido destituido— resentido porque la antigua munificencia de los Omeyas parece haber pasado a mejor vida. Esta acusación de avaricia contra el emir Muḥammad es también aireada por los autores árabes, que la destacan como un rasgo muy negativo de su personalidad.[39] Es evidente, por lo tanto, que ya no estamos en esos tiempos en que la generosidad emiral es comparada con lluvia generosa que rocía con sus dones y que una súbita sequía se ha apoderado de la escena.

El sombrío panorama descrito por el autor mozárabe es bastante verosímil. Sus ácidas notas sobre el emir gobernante coinciden, en efecto, con una abrupta disminución de las emisiones de moneda de plata en esos mismos años. Poco después del acceso al trono de Muḥammad los dirhems emirales muestran, en efecto, un descenso muy acusado con respecto a lo que habían sido los fuertes volúmenes de acuñación de su antecesor. El descenso se hace patente ya en el año 856-857 (242 h.) —más o menos por la misma época en la que está escribiendo Eulogio—, y aunque después muestra recuperaciones puntuales en algún año concreto, mantiene una tendencia bajista que se acentúa a partir del año 875-876 (262 h.), coincidiendo con el inicio de las rebeliones generalizadas en todo al-Andalus.[40] De esta crisis la moneda con la que se pagaban los estipendios o los donativos ya no vol-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

verá a recuperarse hasta bien entrado el siglo X (IV h.), en plena época del emir ʿAbd al-Raḥmān III.

No sabemos exactamente a qué obedeció este desplome. Tenemos noticias de dos momentos de sequía y malas cosechas en 867-869 (253-255 h.) y sobre todo en 873-874 (260 h.), pero ésta es una causa coyuntural que no explica el empobrecimiento de la administración omeya que se constata durante estos años.[41] En los aspectos fiscales la situación es también confusa. Mientras que Eulogio acusa al emir de haber acabado con las exenciones de tributos, las fuentes árabes, en cambio, resaltan que había decretado una remisión del impuesto de reclutamiento para los cordobeses desde comienzos de su gobierno. Más aún, el emir se había apartado de la conducta que habían seguido sus antecesores, quienes exigían el pago del diezmo (*ʿušr*) sin dilación y sin excusas, y había decretado remisiones de este impuesto, acogidas con enorme gozo entre los cordobeses.[42]

Aunque estas medidas tendrían que haberle convertido en un soberano muy popular, el gobierno de Muḥammad estuvo marcado por los conflictos. En su profundo rechazo hacia el emir, Eulogio le acusa de no haber conseguido suscitar la unanimidad en su gobierno que había ostentado su padre, tal vez una referencia velada a las disensiones internas que habían presidido su acceso al poder. Por su parte, un autor árabe como Ibn al-Qūṭiya apunta en una dirección similar: Muḥammad se había rodeado de jóvenes (*aḥdāṯ*), cuyo corrupto gobierno en las provincias les había valido el epíteto de los «medianeros» (*al-munāṣifīn*), debido a que se repartían la mitad de lo que allí recaudaban, lo que llevó al desprestigio de la autoridad.[43] Parecida impresión de crisis de la autoridad emiral se obtiene de la lectura de las poco edificantes anécdotas incluidas en el *Libro de los jueces de Córdoba* para este período: miembros de la administración emiral que marchan con sus esclavos y secuaces para ocupar grandes propiedades en litigio, gobernadores de provincia que arrebatan sus casas a gentes del común, intentos de negar la veracidad de la conversión al islam de un determinado personaje para hacerse con su cuantiosa herencia, o cadíes, en fin, que se apropian de bienes ajenos falsificando o sustrayendo documentos de su propio archivo.[44]

En todos estos casos se perciben los síntomas de la crisis del período. Lo revelador no es tanto que un aristócrata ocupara una propiedad de forma irregular, como que lo hiciera con un conjunto de esclavos y

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

beneficiados, señal de que este hombre contaba con una comitiva propia de gente a su servicio.[45] Si esto ocurría en Córdoba, cabe imaginar que similares sucesos estarían ocurriendo en zonas más alejadas de la capital. Por esas fechas no eran sólo los Omeyas quienes habían conseguido consolidar un dominio propio en al-Andalus; por todas partes se habían consolidado poderes locales, ciertamente con menor capacidad de acaparar recursos que los señores de Córdoba, pero no por eso menos sólidamente implantados. Lo que está sucediendo a mediados del siglo IX (III h.) es que esos poderes están empezando a dudar de la necesidad de seguir manteniendo los vínculos con un emirato, que aparte de exprimir sus recursos, no parece ofrecer mucho a cambio. El primer efecto de esta nueva situación es que los recursos fiscales cesan de afluir a Córdoba. El segundo es que ya no se redistribuyen. El tercero es que los poderes locales que guardan para sí tales recursos desatan durante las tres últimas décadas del siglo IX (III h.) guerras internas, que son conocidas con el nombre de la *fitna* del emirato.

Las gentes que protagonizaron esas guerras ocupaban desde antiguo los territorios en los que ahora se hacían fuertes. Tal es el caso del más célebre de todos ellos, ʿUmar b. Ḥafṣūn, cuyos ancestros indígenas eran oriundos de las zonas montañosas de la región de Málaga, en las cuales tenían propiedades y en las que se ubicaba la fortaleza de Bobastro, que fue el centro del que partió su rebelión en el año 883 (270 h.). Otro de los nombres que llenan la crónica del período es el de Ibrāhīm b. Ḥaŷŷāŷ, señor árabe de Sevilla, cuyo ancestro había llegado a al-Andalus enrolado en las filas del *ŷund* sirio de Ḥimṣ —establecido en el territorio hispalense— y había casado con la nieta del rey visigodo Vitiza, accediendo de esta forma a las enormes propiedades que a esta mujer le habían correspondido. En Mentesa (Jaén) se hizo fuerte Isḥāq b. Ibrāhīm al-ʿUqaylī, descendiente directo de aquel al-Ḥusayn b. al-Daŷn, cuyas largas peripecias nos sirvieron para ilustrar los sucesos de mediados del siglo VIII (II h.), y que había acabado por convertirse en partidario de ʿAbd al-Raḥmān I. Los Banū Ḏī l-Nūn, otro de los linajes del momento, eran caudillos bereberes surgidos del magma de poblaciones bereberes asentadas en los territorios de la Meseta Central. En el occidente de al-Andalus, en la fortaleza de Aroche (ʿArūš) en la actual Huelva, las fuentes citan como rebelde a un muladí llamado Bakr b. Salama, que descendía de un Faraŷ b. Jayr al-Ṭuṭālaqī, el cual ya en 848 (234 h.) se había rebelado en esa región.[46] Lo

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mismo ocurre con otros rebeldes de la época, como ʿUbayd Allāh b. Umayya b. al-Šāliya, sublevado en la fortaleza de Šumuntin (Jaén) y del que un poeta afirmaba que por él corrían «venas de nobleza de cuatro generaciones», o esos Banū Hābil, que se rebelaron en una serie de fortalezas de Jaén que ya poseían con anterioridad.[47] En todos estos casos la situación es la misma: gentes destacadas, cuyos ancestros llevaban ocupando un determinado lugar desde generaciones, comienzan en la segunda mitad del siglo IX a romper sus vínculos con Córdoba ante la impotencia creciente de los emires omeyas.

Otro de los rasgos comunes a todos estos «rebeldes» es el hecho de que muchos de ellos habían estado vinculados de una forma u otra a la administración emiral antes de enfrentarse a ella. ʿUmar b. Ḥafṣūn había sido miembro del ejército del emir Muḥammad e incluso había participado en una campaña antes de huir con destino a los montes de Málaga; muchos de sus principales compañeros (*aṣḥāb*) también habían estado al servicio de los emires. Otro de los grandes rebeldes de la época fue ʿAbd al-Raḥmān b. Marwān, conocido como Ibn al-Ŷillīqī. Su padre, Marwān b. Yūnus, se había sublevado en tiempos del emir al-Ḥakam en Mérida, pero años más tarde fue muerto (826/211 h.) cuando se encontraba en las filas de una columna omeya enviada a combatir a los bereberes del occidente de al-Andalus. La familia era de origen indígena y era conocida en la región por poseer amplias propiedades. También el padre del rebelde sevillano Ibrāhīm b. Ḥaŷŷāŷ, había formado parte de las tropas emirales en su calidad de miembro del *ŷund* y había encontrado la muerte en el transcurso de una campaña dirigida precisamente contra ʿAbd al-Raḥmān b. Marwān Ibn al-Ŷillīqī. Por su parte, el bisabuelo del ya citado Isḥāq b. Ibrāhīm al-ʿUqaylī había sido gobernador de Jaén, mientras que él mismo había sido miembro del consejo del emir Muḥammad. Este emir había beneficiado igualmente a los Banū Ḏī l-Nūn al conceder a su jefe, Sulaymān b. Ḏī l-Nūn, un diploma por el que le reconocía su dominio sobre su territorio en la región de Santaver. Faraŷ b. Jayr al-Ṭuṭālaqi, en fin, tras sublevarse contra el emir ʿAbd al-Raḥmān II, había sido beneficiado por él y nombrado gobernador de Beja, estableciendo así un vínculo que acabaría siendo roto por su descendiente, el rebelde Bakr b. Maslama.[48]

Los rebeldes que aparecen por todo al-Andalus durante la segunda mitad del siglo IX eran, pues, cualquier cosa menos recién llegados.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Sus ancestros llevaban mucho tiempo asentados en los territorios en los que se hicieron fuertes y su alta posición se manifestaba en el hecho de que la administración emiral hubiera tenido que tratar con ellos o sus antepasados. La inusitada cantidad de recursos que esa administración había sido capaz de extraer durante la primera mitad del siglo IX también les había beneficiado y, al igual que a los emires, ello les había permitido afianzar su dominio territorial, así como establecer clientelas y séquitos militares que progresivamente fueron haciéndoles más poderosos.

A mediados del siglo IX, estos poderes locales comenzaron a replantearse sus relaciones con la metrópoli. Si Toledo, Mérida o los territorios de la Frontera Superior llevaban medio siglo combatiendo eficazmente la soberanía omeya, ¿por qué ellos tenían que seguir sometidos a unos emires que intentaban monopolizar sus recursos? ʿUmar b. Ḥafṣūn lo explicaba meridianamente claro en un discurso que dirigió a las gentes de las fortalezas (*ḥuṣūn*) al comienzo de su rebelión: «Desde hace demasiado tiempo habéis tenido que soportar el yugo de este sultán que os toma vuestros bienes y os impone cargas insoportables, mientras los árabes os llenan de humillaciones y os tratan como esclavos. Yo no quiero más que haceros justicia y sacaros de la esclavitud».[49] El tono justiciero es engañoso. El enemigo es, desde luego, el poder cordobés personificado en ese sultán que ha impuesto el yugo sobre la población con sus impuestos. La referencia a los árabes no tiene un sentido étnico, sino que es una forma de referirse al «estado cordobés y sus aparatos de poder».[50] De la misma forma en que Eulogio se refería al poder alcanzado por ʿAbd al-Raḥmān II como un momento en que «el pueblo de los árabes» (*gens Arabum*) había ocupado casi toda Hispania, así también ʿUmar b. Ḥafṣūn se refería a los *árabes* que habían humillado y esclavizado a las gentes como sinónimo de una administración cordobesa que estaba empezando a poner las cosas muy difíciles a la gente de su clase.

A ese dominio, en efecto, se le acusaba de haber reducido a las gentes a la esclavitud por el peso de los impuestos y por la apropiación de sus bienes. Era un imputación similar a la contenida en la carta que en 828, medio siglo antes, había dirigido Ludovico Pío a los habitantes de Mérida, en la cual el emperador se lamentaba de la pérdida de la «antigua libertad» de los emeritenses por el peso de los tributos emirales. Obviamente, ni ʿUmar b. Ḥafṣūn ni Ludovico Pío eran agitado-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

res sociales. Sus palabras no estaban destinadas a las gentes del común agobiadas por las exigencias de los poderosos, sino que estaban dirigidas a estos últimos, humillados y tratados como esclavos por una administración que les exigía hasta la última moneda de las contribuciones procedentes de sus grandes propiedades.

Durante el gobierno del emir Muḥammad y de sus dos hijos al-Mundir y ʿAbd Allāh, la deslegitimación de la autoridad omeya, responsable de esos «desmanes», entró en una espiral imparable. Comenzaron así a circular profecías que aseguraban que el fin del dominio de los árabes y de los Omeyas estaba próximo a su fin. Una de estas profecías procedía del norte, de los lejanos territorios del reino astur, donde por el año 883 un clérigo que tenía un conocimiento excepcional sobre todo cuanto había ocurrido en al-Andalus desde la conquista escribió una curiosa pieza conocida con el nombre de *Crónica Profética*.[51] En este texto, y aparte de calificar a los habitantes de al-Andalus como «siervos conquistados por las armas», este clérigo incluía una supuesta profecía atribuida a Ezequiel. La profecía anunciaba que el dominio de Ismael sobre la tierra de Gog durante 170 tiempos. Transcurrido ese período, Gog se sacudiría el yugo y sometería a Ismael a la misma esclavitud que él había sufrido hasta entonces. La identificación de Gog con los godos y de Ismael con los árabes dejaba abiertas las expectativas para un final muy cercano del dominio de éstos, cosa que en el año 883, en plena efervescencia de las guerras internas del emirato, parecía más cercano que nunca. Además, el clérigo latino subrayaba que no eran sólo las predicciones cristianas las que preveían el final inminente de la dominación árabe: los propios sarracenos a través de las señales y prodigios de los astros eran conscientes de que su perdición y la restauración del «reino de los godos» estaban próximas.[52]

La existencia de pronósticos sobre el fin de la dinastía Omeya en al-Andalus está, en efecto, bien documentada. Un poeta del círculo de ʿAbd al-Raḥmān II había escrito décadas antes unos versos que, vistos desde la perspectiva de la gran crisis de la segunda mitad de siglo IX (III h.), resultaban inquietantes:[53]

> Tú que me preguntas cuánto durarán los reyes de Córdoba ...
> cuando haya pasado por ellos seis veces Saturno
> no les quedará morada en tierras de Occidente

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Por las mismas fechas, el célebre ulema ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 853/238 h.) escribía una «Historia Universal» (*K. al-Taʾrīj*) que iniciaba con la Creación y terminaba mencionando a los gobernantes de al-Andalus «hasta que sea destruido». La obra estaba salpicada de profecías referidas al fin de la dinastía Omeya, con un contenido escatológico similar al de otras que por esas mismas fechas circulaban en el mundo islámico. Una de esas profecías afirmaba que el número de gobernantes musulmanes en al-Andalus sería el mismo que el de reyes visigodos, es decir, veinticinco. En la minuciosa lista de gobernadores árabes de al-Andalus incluida por este autor, el fatídico número correspondía al emir ʿAbd Allāh, en cuya época las rebeliones internas habían alcanzado una virulencia y una extensión inusitadas. Un copista que por esas fechas interpoló el manuscrito de esta obra describía el tiempo que le había tocado vivir como un momento de perturbación de la paz, de inseguridad y precios altos que culminaría con la humillación del emir y la destrucción de Córdoba al final de los tiempos.[54]

Estas sombrías predicciones confirman que el clérigo astur no andaba desencaminado cuando afirmaba que entre los andalusíes también circulaban profecías referidas al final de su dominio en la península. Lo que esas predicciones ponen de relieve es que durante la segunda mitad del siglo IX (III h.) la soberanía omeya en al-Andalus había dejado de ser incontestable. Un poema atribuido a uno de los caudillos árabes de este período, Saʿīd b. Ŷūdī, jefe de los árabes de Elvira, demuestra que eran muchos los que apostaban por un final rápido de la dinastía:

> Dile a ʿAbd Allāh [el emir omeya] que se apresure a huir
> pues ya ha surgido el rebelde en Wādī al-Qaṣab
> Oh hijos de Marwān, devolvednos nuestro poder
> Pues el poder es de los hijos de los árabes.[55]

Muchos comenzaron a pensar que después de algo más de un siglo en el poder, la dinastía Omeya podía llegar a su fin, tal y como tiempo atrás había ocurrido en Oriente. Sólo así se entiende que un rebelde muladí como ʿUbayd b. Umayya b. al-Šāliyya, que controlaba en las montañas de Jaén un centenar de fortalezas, tuviera a su servicio a poetas que estaban prestos a darle el apelativo de «rey» o de «emir» en sus panegíricos.[56] Ibrāhīm b. al-Ḥaŷŷāŷ también recibía el apelativo de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

«rey» (*malik*), nombraba en Sevilla al cadí y al prefecto de la ciudad (*ṣāḥib al-madīna*), otorgaba estipendios al ejército —«como hace el sultán»—, poseía un contingente de 500 caballeros y mantenía un taller de fabricación de tejidos de lujo (*ṭirāz*) en los que hacía inscribir su nombre, un signo indudable de soberanía.[57]

ʿUmar b. Ḥafṣūn, por su parte, supuestamente se dirigía a sus partidarios diciéndoles «yo soy vuestro señor supremo». Estas palabras reproducen una cita literal del Corán, concretamente un pasaje referido a la historia de Moisés con el faraón, en el que se presenta a éste como ensoberbecido por su poder y cegado por el orgullo.[58] Al acudir al texto coránico el cronista subraya la equiparación entre el faraón y ʿUmar, mostrando a ambos como insolentes enemigos de Dios, pero nos está ocultando la verdadera titulatura que se daba a sí mismo el rebelde de Bobastro. Que esta titulatura existía y dotaba de legitimidad a su autoridad lo delata el hecho de que su hijo Ŷaʿfar fuera su heredero designado (*wālī al-ʿahd*) y recibiera el juramento (*bayʿa*) de sus seguidores tras suceder a su padre, fallecido en 918 (305 h.).[59]

El cuestionamiento de la legitimidad omeya dio alas a estos poderes locales. Su control sobre las gentes que habitaban en sus territorios debía de ser estrechísimo. Los bereberes Banū Ḏī l-Nūn de Santaver, por ejemplo, impedían la entrada de la autoridad central en su territorio mediante castillos y fortificaciones (*ḥuṣūn wa māʿqil*) y ejercían una fuerte violencia contra las gentes que vivían en sus dominios. Tal violencia estaba destinada a extraer unos fuertes tributos que, junto al saqueo, eran la principal fuente de ingresos de estos «rebeldes». Todos ellos, con independencia de que su origen fuera árabe, bereber o indígena, practicaban estas depredaciones sobre las poblaciones de las alquerías, los caminos o las fortificaciones de sus rivales.[60]

A medida que la proliferación de revueltas iba convirtiendo a Córdoba en el último bastión que todavía obedecía a la autoridad del emir ʿAbd Allāh, la necesidad de captar recursos recurriendo a la pura y simple violencia también se imponía entre las filas omeyas. Cada año se enviaban desde Córdoba expediciones militares cuyo objetivo no era conseguir el control efectivo de los territorios —una tarea imposible sin la colaboración de los poderes locales—, sino asegurarse el pago de tributos en las regiones que atravesaban. Uno de los resultados más señalados de la expedición llevada a cabo por un hijo del emir

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ʿAbd Allāh en 895 (282 h.) fue conseguir que la gente de Sevilla enviara sus contribuciones. La del año siguiente permaneció tres días en Baeza —que poco después volvería a rebelarse— dedicada a recaudar los diezmos (*ʿušūr*); después se dirigió a Pechina (Almería) para obtener allí los mismos tributos. También recogió tributos (*magārim*) de Murcia y atacó el castillo de un rebelde hasta que éste se avino a pagar 2.500 dinares. En 897 (284 h.) el turno le tocó a los territorios de occidente, y la expedición omeya pudo regresar a Córdoba llevando los tributos de Jerez (Šāris) en sus arcas. En la semblanza que trazó un cronista de Aḥmad b. Muḥammad b. Abī ʿAbda, uno de los principales caídes del emir ʿAbd Allāh, se destaca junto a su valentía y sus grandes dotes militares el que sus expediciones fueran decisivas para la llegada de las contribuciones de las provincias a Córdoba.[61] A finales del siglo IX (III h.), por lo tanto, el antiguo sistema que permitía al emir esperar tranquilamente los impuestos del territorio había saltado por los aires, y tenían que ser expediciones militares anuales las que se encargaran de recaudar unos tributos siempre insuficientes. La práctica de estas columnas expedicionarias no debía de ser sustancialmente distinta a la de los «rebeldes»: quemar cosechas, talar árboles y exigir por las buenas o por las malas provisiones de las gentes que habitaban los lugares por los que atravesaban.

Los recursos que escapaban al poder central y que ahora quedaban en las bolsas de los rebeldes servían a éstos para imitar, según sus posibilidades, la antigua munificencia de los emires cordobeses. Una parte estaba destinada al mantenimiento de sus cuerpos militares, mandados por esos «compañeros» (*aṣḥāb*) en los que se adivina una compleja jerarquía trenzada de obligaciones mutuas y vínculos de dependencia o reciprocidad, cuando no de parentesco. En su versión más tosca estos *aṣḥāb* recibían su parte de los botines o esos brazaletes de oro que ʿUmar b. Ḥafṣūn entregaba a sus seguidores; en su versión más refinada, como la que practicaba Ibrāhīm b. al-Ḥaṣṣāṣ en Sevilla, ello significaba la asignación de estipendios a los miembros de las familias aristocráticas o la vinculación de hombres a su persona en calidad de «beneficiados».[62] En uno y otro caso, sin embargo, el resultado era el mismo: la creación de unos séquitos armados lo suficientemente poderosos como para hacer frente a los ejércitos del emir, poder recaudar los impuestos en sus territorios y organizar eventuales expediciones de saqueo o de expansión en las regiones adyacentes.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

descripciones de determinados jefes rebeldes de quienes se nos dice que actuaban movidos por esta conciencia de grupo (*'aṣabiyya*) enfrentándose a sus adversarios árabes, mientras que éstos a su vez reaccionaban de forma mancomunada uniéndose para hacer frente al enemigo común. Como además algunos de los grandes rebeldes de la época eran de origen muladí —caso, por ejemplo, de 'Umar b. Ḥafṣūn, Ibn al-Šāliya, Ibn Mastana, etc.— no es de extrañar que ello haya favorecido una interpretación histórica que ve en la *fitna* del emirato una sucesión de querellas entre distintos grupos étnicos que estallan repentinamente ante la pasividad impotente del poder central.

Corresponde también a Manuel Acién, sin duda el historiador que ha realizado las aportaciones más decisivas sobre este período, el haber demostrado que este panorama de enfrentamientos raciales que describen las fuentes está lejos de corresponderse con la realidad. Caudillos muladíes a quienes se nos retrata como movidos por un odio inveterado contra los árabes aparecen pactando con éstos alianzas más o menos ocasionales, mientras que son frecuentes también las querellas internas entre jefes de una misma adscripción étnica. Ni siquiera es posible detectar un enfrentamiento religioso que habría opuesto a cristianos contra musulmanes: entre las filas de los servidores omeyas es posible constatar la presencia de cristianos frente a los muladíes, mientras que en los momentos finales de la rebelión en Bobastro nada menos que el obispo de esa ciudad era uno de los más firmes partidarios de lograr un acuerdo con el emir cordobés.

Más sorprendente aún es el hecho de que en su descripción de los sucesos de la *fitna* como enfrentamientos étnicos, los cronistas árabes nos presenten como sucesos históricos lo que en realidad no eran más que tópicos y temas que circulaban en la literatura árabe y que describían la caótica época anterior a la predicación del profeta Mahoma, conocida como la *Yāhiliyya* («Ignorancia»). Así, algunos de los episodios del relato de las luchas entre árabes y muladíes en Elvira son calcos de obras orientales bien conocidas en al-Andalus en las que se narraban las luchas de los antiguos árabes. Tanto en un caso como en otro los contendientes no sólo se combatían fieramente, sino que además se cruzaban poemas entre sí: tales poemas, lejos de ser una muestra de la persistencia de un «humanismo tribal» en al-Andalus son sólo un reflejo de lo bien que sabían imitar los autores omeyas a los modelos orientales en los que se inspiraban: algunos de estos poemas guardan

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Gracias al acaparamiento de recursos, estos señores locales podían embarcarse en ambiciosas construcciones tanto defensivas como palaciegas o religiosas. Sólo ʿUmar b. Ḥafṣūn e Ibn al-Šāliya controlaban más de 260 fortalezas entre los dos, lo que da una idea de la proliferación de núcleos fortificados en los territorios de los rebeldes. Junto a ellas, sin embargo, los rebeldes levantaban otro tipo de construcciones, como las «fastuosas iglesias» o los «palacios, casas y almacenes» que existían en los alrededores de Bobastro. El propio Ibn al-Šāliya también había realizado suntuosas construcciones, como el palacio (*qaṣr*) que un poeta equiparaba con el Paraíso citando la magnificencia de su fábrica. Por lo demás, la presencia de poetas en los séquitos de algunos de estos rebeldes (Ibrāhīm b. al-Ḥaŷŷāŷ, Ibn al-Šāliya, Daysam b. Isḥāq), o de secretarios y consejeros (en el caso de Bakr b. Yaḥyà b. Bakr, señor de Ocsonoba), pone de relieve un deseo consciente de imitar a pequeña escala el modelo de la corte emiral.[63]

La carrera entre estos poderes locales por conseguir monopolizar la mayor cantidad de recursos era despiadada. Las fuentes nos hablan de alianzas y luchas entre ellos que se tejían y destejían con asombrosa rapidez. Los enfrentamientos entre diversos bandos, por ejemplo, llenan la compleja crónica de los sucesos acaecidos en la ciudad de Sevilla entre los años 889 (276 h.) y 899 (286 h.) hasta que finalmente Ibrāhīm b. al-Ḥaŷŷāŷ pudo hacerse dueño de la situación. Lo mismo ocurre en Elvira, donde las luchas entre distintos partidos se vieron además enmarañadas por las esporádicas intervenciones de ʿUmar b. Ḥafṣūn y por los intentos de los agentes de la autoridad central por restablecer la situación.

Las fuentes insisten en que la raíz de estos y otros enfrentamientos similares se encontraba en la enemistad existente entre los distintos componentes étnicos de la población andalusí. De un lado estaban los grupos árabes y bereberes, y de otro se encontraban los miembros de la población indígena, los cuales reciben un apelativo específico: *muwalladūn*, o muladíes. Transcurrido siglo y medio después de la conquista, estos indígenas se habían arabizado y convertido al islam, pero mantenían una fuerte conciencia étnica diferenciada con respecto a los descendientes de los conquistadores, a los cuales no se habían asimilado. Esta conciencia identitaria es descrita en las fuentes árabes con el término *ʿaṣabiyya*, una palabra de difícil traducción al castellano, pero que hace referencia a la existencia de una cohesión dentro de un determinado grupo frente a otros.[64] De esta forma, tenemos en las fuentes

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

un notable parecido con versos atribuidos a poetas de época preislámica.[65]

Así pues, las referencias de las fuentes a conflictos interétnicos en el transcurso de la *fitna* deben verse, por lo tanto, como explicaciones ideológicas de una realidad muy compleja que los propios autores de esos textos intentan simplificar recurriendo a unas retóricas marcas de etnicidad que, transcurridos casi dos siglos después de la conquista, intentaban recuperar las primitivas diferencias entre conquistadores y conquistados.[66] La raíz del conflicto estaba en otra parte: en el engrandecimiento de unos poderes locales que habían consolidado su dominio a la sombra de los emires cordobeses. Su origen étnico podía ser distinto: herederos de la antigua aristocracia visigoda, descendientes árabes de los primitivos caudillos militares, o jefes bereberes surgidos de la descomposición del antiguo marco tribal. Estas diferencias no borraban una identidad común de clase que les permitía concertar alianzas entre ellos. Por muy distintos que fueran sus orígenes étnicos todos ellos tenían una capacidad muy similar de controlar territorios, de reunir séquitos militares y de acaparar recursos, bien fuera mediante la coacción formalizada —el tributo— o mediante el puro y simple saqueo.

Estas gentes no crearon sus dominios de la nada. Los habían venido consolidando desde mucho tiempo atrás, pero fue en la segunda mitad del siglo IX (III h.) cuando se sintieron lo suficientemente fuertes como para romper los vínculos que les unían con Córdoba. De hecho, la impresión que transmiten las fuentes es que la *fitna* del emirato fue el resultado de una reacción en cadena que fue extendiéndose como consecuencia de la progresiva fractura de un equilibrio muy inestable. A medida que los recursos dejaban de llegar a Córdoba con la regularidad con que lo habían hecho antaño, los soberanos omeyas se vieron más y más incapaces de seguir manteniendo las lealtades que hasta entonces habían anudado. Este círculo vicioso tenía como efecto una merma aún mayor de sus ingresos, lo que provocaba que la desafección se fuera extendiendo a otras regiones. El momento coincidió además con una fuerte crisis de la legitimidad omeya, como ponen de relieve las profecías que auguraban el rápido final de la dinastía. Ante esta crisis los señores encastillados y los gobernantes en ciudades importantes, como era el caso de Sevilla, construyeron formas de legitimidad alternativas. En esta situación el emir de Córdoba actuaba como

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

un señor más entre los muchos que en ese momento proliferaban por todo al-Andalus. Sus expediciones no se diferenciaban mucho de los saqueos que protagonizaban los rebeldes, ni de las exacciones que perpetraban para obtener las recaudaciones tributarias. Con el tiempo, no obstante, llegó a existir una distinción entre los señores de Córdoba y el resto de los poderes locales: contra todo pronóstico, los Omeyas acabaron prevaleciendo y consiguieron afianzar su dinastía durante más de un siglo.

El final de los rebeldes

En octubre del año 912 (300 h.) fallecía un anciano emir, ʿAbd Allāh. Además de la calamitosa situación interna, el difunto no dejaba tras de sí un recuerdo muy glorioso en su familia. Aparte de ser sospechoso de la muerte por envenenamiento de su hermano y antecesor, el emir al-Mundir, había consentido la ejecución de dos de sus hijos e igual suerte habían corrido varios hermanos y tíos. Después de esta escabechina dentro de la dinastía, la sucesión tomó un cariz inesperado. En lugar de ser proclamado alguno de los hijos del difunto emir, el gobierno pasó a corresponder a uno de sus nietos, ʿAbd al-Raḥmān III, hijo precisamente del primogénito del emir difunto que había perecido por órdenes suyas.

El acceso al poder de este joven de apenas veintiún años tal vez se produjo como consecuencia de intrigas cortesanas que favorecieron el apartamiento de sus tíos. En cualquier caso, desde muy pronto el nuevo emir comenzó a dar muestras de su intención de acabar personalmente con las revueltas. En primavera del año 913 (ramadán de 300 h.), apenas cinco meses después de haber sido proclamado, ʿAbd al-Raḥmān III salía al mando de sus tropas en dirección a las fortalezas rebeldes de la zona de Jaén. El emir asumía personalmente la dirección de una expedición militar, imprimiendo así un cambio sustancial con respecto a la política seguida por su abuelo, que sólo en muy contadas y críticas ocasiones había emprendido el camino al campo de batalla.

Durante los veinticinco años siguientes ʿAbd al-Raḥmān III —también conocido por su sobrenombre al-Nāṣir— se dedicó a reducir uno por uno a todos cuantos desafiaban su autoridad. Largas y trabajosas

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

campañas tuvieron como resultado el sometimiento de todos y cada uno de los rebeldes que en las décadas anteriores habían estado a punto de dar al traste con la dinastía. Desde la fortaleza de Bobastro, en la que los hijos de ʿUmar b. Ḥafṣūn habían continuado la obra de su padre, hasta los confines de la Frontera Superior, pasando por tradicionales nidos de revueltas como Toledo o Mérida, todos los territorios de al-Andalus fueron objetivo de expediciones militares que antes o después acabaron con los insurrectos allí establecidos.

Las modalidades de sometimiento de estos «rebeldes» fueron muy variadas. Hubo algunos que tras ser reducidos fueron enviados a prisión, dándose también el caso de que acabaran siendo ajusticiados.[67] Sin embargo, esto no fue lo más habitual. Las fuentes atribuyen el sometimiento de la mayor parte de los rebeldes a la extenuación que les producía la presión de las incansables expediciones de al-Nāṣir. Lo más común era entonces que el rebelde de turno solicitara el *amān*, aceptando rendirse y abandonar su territorio para instalarse en Córdoba junto con su familia. Allí era tratado con generosidad por el emir, que se encargaba de otorgarle amplias concesiones y medios de vida. En muchos casos, además, tanto el rebelde como sus principales hombres eran inscritos en el registro militar (*dīwān*) y pasaban a integrarse en el cuerpo de los soldados estipendiarios (*ḥašam*). Éste fue el final que tuvieron rebeldes tan significados como Ḥafṣ b. ʿUmar b. Ḥafṣūn, hijo del célebre rebelde en Bobastro sometido en 928 (315 h.), o el señor de Badajoz, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh b. Marwān Ibn al-Ŷillīqī, quien en el año 930 (318 h.) puso fin a la larga historia de rebeliones protagonizadas por miembros de su familia al aceptar someterse entregando su ciudad. Otros rebeldes cuyas andanzas y desmanes habían sido incontenibles en las décadas anteriores siguieron idéntico camino por esos años.[68]

La mayor parte de estas gentes terminaron sus días como oscuros militares al servicio del emir. Éste fue el caso de los Banū Ḥābil, cuatro hermanos de origen muladí que en la época de la *fitna* habían señoreado varios castillos de las montañas de Jaén. Sometidos en el año 913 (300 h.) por al-Nāṣir, se integraron en el ejército en calidad de estipendiarios y dos de ellos encontraron la muerte años más tarde en el curso de sendas expediciones omeyas.[69]

Otros fueron más afortunados. El belicoso ʿUbayd Allāh b. al-Šāliya que desde la fortaleza de Somontín había dominado un centenar de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

fortalezas en las montañas de Jaén y había tenido a poetas y arquitectos a su servicio, fue fácilmente reducido en la primera expedición que condujo ʿAbd al-Raḥmān III en el año 913 (300 h.). Instalado en Córdoba e inscrito en el *dīwān*, el emir tuvo que recurrir a sus servicios cuando se produjo una rebelión en sus antiguos dominios. El antiguo rebelde se dirigió allí y consiguió pacificar la región reintegrándola a la soberanía omeya. Algo similar le ocurrió a Saʿīd b. Ḥudayl, otro antiguo rebelde en la fortaleza de Monteleón, que consiguió que su hijo fuera enviado para sofocar una revuelta en la zona. Por su parte, Numāra b. Sulaymān al-Šaḏūnī, un «rebelde» establecido en la fortaleza de Arcos, consiguió en 914 (301 h.) pactar con el emir un tratado ventajoso que fue el inicio de una carrera en la administración omeya en la que desempeñó diversos puestos de importancia. Historias como ésta se constatan también en otros casos, por lo que es posible que fueran más comunes de lo que dan a entender las fuentes.[70]

Un último grupo de rebeldes no fue apresado ni instalado en Córdoba. Después de firmar la sumisión ante al-Nāṣir continuaron al frente de sus territorios, contando ahora con el reconocimiento de la autoridad central. De esta forma, los Tuŷībíes que dominaban en Zaragoza, Calatayud y Daroca, los Banū Ḏī l-Nūn que hacían lo propio en Santaver, los Banū Šabrīṭ de Huesca y un conjunto de pequeños señores locales establecidos en las zonas fronterizas (tales como Banū Razīn de Albarracín, los Banū Gazlūn o los Banū ʿAmrīl) continuaron ejerciendo la autoridad en los mismos lugares que habían venido dominando hasta entonces.[71]

Las campañas que al-Nāṣir llevó a cabo contra Muḥammad b. Hāšim al-Tuŷībī de Zaragoza, sin duda el más poderoso de estos señores fronterizos, culminaron en 937 (326 h.) con su sumisión por medio de un tratado cuyo texto íntegro se ha conservado. En virtud de sus cláusulas, Muḥammad b. Hāšim se comprometía, entre otras cosas, a cortar toda relación con los reyes cristianos, a combatirlos y a no concertar con ellos ningún acuerdo salvo que contara con el consentimiento de al-Nāṣir. Asimismo se obligaba a enviar contribuciones (*ŷibāya*) a Córdoba en una cantidad que podía ser menor en caso de un año de malas cosechas o de incursiones del enemigo. El no acoger en sus dominios a ningún hombre libre o esclavo que fuera tránsfuga del soberano omeya, el compromiso de renovar el juramento de fidelidad (*bayʿa*), o la obligación de salir en campaña siempre que al-Nāṣir así lo

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

requiriera, constituían el resto de las condiciones que Muḥammad aceptaba para otorgar su sumisión. A cambio, obtenía el nombramiento como gobernador vitalicio de Zaragoza, «designación a título permanente sin que pueda ser destituido en vida, ni hacérsele reproche por falta cometida por error o de propósito», pudiendo legar su puesto a quien quisiera.[72]

Cabe imaginar que cláusulas similares regulaban el reconocimiento por parte de al-Nāṣir del resto de los linajes que dominaban los territorios fronterizos. Allí donde no fue posible desarraigar a estas familias, el soberano omeya optó por pactar con sus miembros. Impedir que se aliaran con los vecinos reinos cristianos y dieran cobijo a fugitivos, o conseguir que enviaran los impuestos y se unieran a las campañas militares, eran los requisitos que permitían a estos señores ver su autoridad reconocida desde Córdoba. Durante todo el resto del siglo X (IV h.) estas circunstancias permitieron a estos linajes consolidarse definitivamente en esas zonas e incluso —como en el caso de los Tuŷībíes, los Banū Ḏī l-Nūn o los Banū Razīn— sobrevivir a la propia dinastía tras su desmoronamiento a comienzos del siglo XI (V h.).

La sumisión de Zaragoza en 937 marca un hito importante porque pone punto final a las grandes rebeliones contra la dinastía que habían venido arrastrándose desde la época emiral. A partir de esa fecha las crónicas cesan su retahíla de menciones a tal o cual sublevado o a la insurrección de esta o aquella ciudad. No se producen desde entonces sublevaciones de consideración y las semblanzas de señores encastillados y dedicados a practicar exacciones y saqueos se esfuman definitivamente. Es como si de repente hubiera pasado de moda enarbolar el estandarte de la rebelión contra los Omeyas. El dominio sobre todo al-Andalus que los emires de la dinastía habían intentado sin éxito imponer durante más de siglo y medio, había sido logrado en poco más de veinticinco años por ʿAbd al-Raḥmān III después de largas y agotadoras campañas.

Puede ser tentador achacar este logro a la personalidad de este soberano, el primero de los Omeyas que adoptó el título de califa y cuya energía y capacidad militar habrían sido decisivas para conseguir el doblegamiento de los rebeldes. Sin embargo, esta explicación es insatisfactoria. El cambio que se aprecia en al-Andalus entre la situación que se vive durante el siglo del califato, y las circunstancias que habían rodeado el gobierno de los emires, sobre todo durante la segunda mi-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tad del siglo IX (III h.), es demasiado grande como para que pueda ser explicado por la actuación de un gobernante, por muy enérgico y capacitado que éste sea. Cuando un siglo más tarde se produjo la crisis definitiva del califato omeya, los enfrentamientos internos nada tuvieron que ver con los que habían marcado la *fitna* del emirato: el conflicto se desarrolló principalmente en Córdoba y los reyes de taifas que surgieron de la desmembración de lo que había sido el al-Andalus omeya lo hicieron en ciudades y no en fortalezas enriscadas, señal inequívoca de que las transformaciones sufridas por la sociedad andalusí habían sido de largo alcance.

Ha sido de nuevo Manuel Acién quien ha planteado la interpretación más coherente sobre las causas que explican el fin de la *fitna* del emirato. En su opinión, el fracaso de los rebeldes frente a la autoridad omeya se debió a que éstos habían perdido la base social que sustentaba su poder. Como herederos de la antigua aristocracia de época visigoda, los señores muladíes encastillados debían su posición a un entramado de relaciones feudales que se habían mantenido después de la conquista merced a los pactos establecidos por sus ancestros. Estas relaciones feudales, sin embargo, se estaban desmoronando. La presión ejercida por el poder cordobés ya no les garantizaba la inmunidad dentro de sus dominios, mientras que el crecimiento urbano o la generalización de una economía basada en la moneda hacía cada vez más difícil el mantenimiento de unas relaciones de dependencia de tipo feudal. Quienes hasta entonces habían estado adscritos a un señor y obligados a pagarle una «renta» podían pensar ahora en sacudirse ese dominio y pasar a estar sometidos de forma directa al estado a cambio de satisfacer un «impuesto». Los casos que se documentan en la época de la *fitna* de rebeldes que eran expulsados de un determinado enclave por parte de su población indican que esta resistencia estaba muy extendida, y que en su lucha contra aquéllos, los emires omeyas contaron con el apoyo de poblaciones que hacían causa común con la autoridad central y con el nuevo orden que ésta representaba.

Así pues, la victoria de los Omeyas a comienzos del siglo X (IV h.) supuso, según Acién, algo más que una mera victoria militar: significó la culminación de un proceso de homogeneización social de al-Andalus en nombre de lo que este autor denomina «formación social islámica». En ese territorio habían convivido hasta esa fecha diversas formas de articulación social, pero entre todas ellas fue finalmente la

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

«islámica», que promovían los representantes del poder central, la que acabó prevaleciendo. En esta «sociedad islámica» no había lugar para los señores de renta. Ni el estado ni las poblaciones rurales estaban dispuestas a permitir su aparición; el primero porque ello significaba compartir sus ganancias y su autoridad con unas instancias de poder ajenas a su lógica, y las segundas porque preferían estar sometidas a la autoridad central y a sus agentes, antes que depender del encastillado de turno y su descendencia.

Esta visión es, sin duda alguna, correcta. El final de las rebeliones indica que en al-Andalus se había llegado a un punto de homogeneización social en el siglo X (IV h.) que no tenía precedentes en épocas anteriores. El complejo mosaico de situaciones al que se habían enfrentado los primeros emires había dejado paso a una uniformidad, auspiciada en buena medida por la autoridad omeya en el proceso de consolidación de su poder. La duda que subsiste, sin embargo, es conocer hasta qué punto esta innegable homogeneidad social se asentaba sobre unas premisas diferentes a las que habían existido hasta entonces. La tercera parte de este libro está destinada a intentar demostrar que la base del poder de los Omeyas no era sustancialmente distinta a la de los rivales con los que hasta entonces habían tenido que competir, por mucho que su naturaleza y sus manifestaciones se presentaran con unos caracteres novedosos.[73]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Tercera parte

LOS CALIFAS

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Capítulo 8

EL ORDEN ISLÁMICO

ʿAbd al-Raḥmān III, también conocido como al-Nāṣir, visitó la fortaleza de Bobastro en marzo del año 928 (*muḥarram* 316 h.), apenas dos meses después de que sus generales la hubieran conquistado definitivamente. En efecto, el todavía emir quiso inspeccionar en persona el formidable enclave desde el que ʿUmar b. Ḥafṣūn y sus hijos habían desafiado su autoridad y la de sus antepasados. Al llegar a la ciudad, lo primero que hizo fue dirigirse a su antigua mezquita y rezar en ella. Después ordenó exhumar el cadaver del antiguo rebelde comprobando que había sido enterrado a la manera cristiana, «echado sobre la espalda, de cara a oriente, con los brazos sobre el pecho», lo que confirmaba que el caudillo muladí había renegado del islam convirtiéndose a la religión de sus ancestros. A continuación las iglesias de la ciudad fueron derruidas y se restauraron las mezquitas donde comenzaron a oírse las plegarias realizadas en nombre del gobernante omeya.[1]

El acento que los cronistas ponen en este episodio es muy revelador de la interpretación que la ideología omeya dio a la *fitna* del emirato: las rebeliones que habían diezmado al-Andalus habían sido instigadas por un apóstata que secretamente había renegado de su religión en connivencia con los cristianos; en esas luchas los emires cordobeses habían sido los campeones de la fe musulmana frente a un tumor aparecido con la intención de derribar el credo islámico. Los poetas cortesanos no perdieron oportunidad de airear el mensaje y tras la toma de Bobastro motejaron a al-Nāṣir de «alamín de Dios», sentenciando que las «tinieblas de la infidelidad se desvanecen».

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Poco después fue redactado un extenso parte en el que se daba cuenta de la toma de Bobastro. Fue enviado a todas las provincias (*kūras*) con órdenes de que se leyera en las mezquitas. Es un texto peculiar. Al-Nāṣir recordaba en él que Dios había escogido para suceder al profeta Mahoma y presidir su religión «a las más excelentes criaturas y sus mejores y más gratos siervos, gente de autoridad y de confianza, cumplidores de la tradición y eliminadores de la sedición, con los cuales se mantuvo la continuidad de la fe...». Puesto que Dios le había honrado con el califato, al-Nāṣir se había aplicado en combatir a sus enemigos, contando para ello con su apoyo como bien demostraba la victoria final contra los rebeldes a su autoridad y a la religión musulmana.

Este parte fue redactado el 31 de enero del año 928 (*ḏū l-ḥiyya* 315). Todavía habría de pasar un año para que al-Nāṣir adoptara oficialmente el título de califa. Sin embargo, el texto deja pocas dudas de que la decisión venía gestándose desde hacía tiempo. Las referencias a la omnipotencia divina, al envío de Mahoma como sello de los profetas y a la condición de al-Nāṣir como califa elegido por Dios para combatir a los enemigos de la fe, muestran que las ideas que daban forma a la institución califal estaban ya perfectamente elaboradas en el entorno omeya tiempo antes de la toma efectiva del título. No eran, desde luego, ideas innovadoras. Doscientos años atrás, los últimos califas omeyas en Oriente también se habían presentado como piadosos gobernantes que luchaban al lado de Dios contra sus enemigos y como soberanos elegidos por la divinidad para defender el legado de su revelación.[2]

Sin duda, hubo causas coyunturales que explican la decisión de adoptar el título califal en ese momento: la decadencia de los califas ʿabbāsíes en Oriente o la proclamación del califato shií de los fatimíes en el norte de África. Sin embargo, nada de ello puede hacer olvidar que al proclamarse califa, ʿAbd al-Raḥmān III estaba poniendo punto final a un proceso iniciado por su tatarabuelo cuando comenzó la construcción de la mezquita de Córdoba, marcando así el inicio de la progresiva legitimación religiosa de la autoridad dinástica de los Omeyas.

El fundamento religioso del poder omeya no comportaba sólo el uso de fórmulas piadosas en las monedas, sellos o inscripciones, como tampoco se limitaba a proclamar que los descendientes de los califas de Damasco habían sido los elegidos para preservar el mensaje del Enviado de Dios y defenderlo contra sus enemigos. También, y sobre

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

todo, entrañaba la existencia de un complejo entramado religioso extendido por todo al-Andalus. El gobernador de provincia que, por ejemplo, recibía el parte de la toma de Bobastro tenía que recurrir a cadíes, jefes de oración o predicadores de su circunscripción para asegurarse que el texto fuera leído en sus mezquitas. A su vez, existían encargados de la regulación de los mercados, de la emisión de opiniones jurídicas, de la repartición de las herencias, de la redacción de documentos notariales o de la administración de los legados píos, entre otras muchas actividades que quedaban englobadas dentro del ordenamiento religioso.

De forma cada vez más omnipresente a lo largo del siglo x (IV h.), estas gentes fueron acaparando mayores cuotas de poder en los asuntos de la vida cotidiana de la sociedad andalusí, sustituyendo a otras fuentes de autoridad hasta entonces vigentes. Todos ellos tenían en común con el califa de Córdoba la creencia en que Mahoma había recibido de Dios la revelación definitiva, pero mientras que éste se consideraba designado por la divinidad para mantener la vigencia del mensaje, aquéllos se proclamaban custodios de su contenido y de su puesta en práctica en los asuntos del día a día. Tal pretensión se veía avalada por su condición de poseedores de un conocimiento (*'ilm*) que se había transmitido de forma inalterable desde las fuentes mismas de la revelación.

El siglo del califato omeya en Córdoba (929-1031/316-423 h.) está marcado por el triunfo definitivo de la alianza de estos grupos con el poder político a fin de imponer lo que puede denominarse un «orden islámico». Por «orden islámico» entiendo un conjunto de prácticas, normas y expresiones que consagran una determinada manera de organizar y disciplinar la experiencia humana. Tales elementos sirven para consolidar el poder, dado que, como señala Bourdieu, no hay forma más implacable de dominio que la que se impone de manera clandestina.[3]

La estructura del conocimiento

Uno de los aspectos más impresionantes del islam primitivo es el extraordinario grado de elaboración que sufrió la revelación recibida por el profeta Mahoma en los tres siglos posteriores a su muerte. Así,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

el contenido de dicha revelación tal y como se contiene en el Corán fue objeto de minuciosos estudios exegéticos que intentaban explicar su significado. Tradiciones que recogían dichos y hechos del Enviado de Dios a lo largo de su vida (*hadices*) fueron transmitidas por todo el mundo musulmán en círculos de estudiosos que desplegaron un enorme esfuerzo para establecer cuáles debían ser consideradas genuinas y cuáles no. Paralelamente, el derecho musulmán fue adquiriendo una casuística cada vez más compleja, reflejada en métodos de elaboración y aplicación diversos y en una creciente especialización de sus contenidos.

Los resultados de tan enorme esfuerzo de elaboración trascendieron el campo de los saberes religiosos propiamente dichos.[4] Si había que escrutar una por una las palabras y sentencias empleadas por Dios en el texto coránico, eso significaba que había que comprender bien las reglas y fundamentos de la gramática árabe; el difícil tema de la partición de las herencias de acuerdo con las normas del derecho islámico propició que la aritmética fuera una disciplina aceptada incluso en los círculos religiosos más conservadores; una ciencia con unas connotaciones tan sospechosas para los hombres de religión como era la astronomía podía adquirir un halo de respetabilidad merced a su utilidad para determinar la correcta orientación de la *qibla* de las mezquitas, las horas exactas del momento de la oración o el inicio del mes sagrado de ramadán.[5]

Contemplado desde la perspectiva del Occidente medieval, lo más llamativo de esta elaboración es que aparentemente no fue controlada por ninguna institución que la centralizara y sistematizara, como había hecho la Iglesia con la ortodoxia que representaba. A simple vista, por el contrario, se obtiene la impresión de una tarea emprendida de forma algo anárquica en distintos lugares y momentos por figuras dispersas dotadas de un reconocido prestigio que fueron capaces de dotar a sus interpretaciones del mensaje religioso de un amplio consenso entre sus seguidores.

Tal fue el caso, por ejemplo, de Mālik b. Anas (m. 796/179 h.), el fundador de la escuela jurídica que toma de él su nombre y que fue la que acabó implantándose en al-Andalus. Sobre este hombre sabemos pocas cosas con certeza, entre ellas que vivió en la ciudad árabe de Medina en pleno siglo VIII (II h.). A él se le atribuye, sin embargo, una obra fundamental, el *Kitāb al-Muwaṭṭaʾ*, que contiene una abundante

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

recopilación de las prácticas jurídicas y religiosas vigentes en su ciudad en ese momento. Esas prácticas se basaban en algunos casos en el ejemplo del Profeta transmitido por la tradición, en otros por los usos que se aplicaban en la ciudad en la que el propio Mahoma había residido varios años, mientras que en los restantes era el propio razonamiento de Mālik lo que fundamentaba la norma en cuestión.

Por alguna razón que se nos escapa, la obra de este sabio medinés conoció un éxito fulgurante, proporcional al número de leyendas que se forjaron sobre su persona. Una de estas leyendas aseguraba que llegó a tener novecientos maestros, una cifra inverosímil, pero que pone de relieve la gran autoridad que se le confirió, especialmente en lugares como Egipto, que a comienzos del siglo IX (II-III h.) se convirtió en uno de los principales centros de elaboración del derecho mālikí. Allí confluyeron gentes procedentes del norte de África y de al-Andalus que se encargaron de difundir y completar los principios jurídicos de la escuela en sus lugares de origen. Una de las personalidades más señaladas en este empeño fue un sabio procedente de Ifrīqiya, llamado Saḥnūn (m. 855/240 h.). Este hombre pudo contactar con Ibn al-Qāsim, uno de los principales discípulos de Mālik, a quien sometió a un bombardeo de preguntas sobre cuestiones jurídicas a las que su interlocutor respondió de acuerdo con las enseñanzas del maestro medinés o según su propio criterio personal. El resultado fue una obra conocida como *Mudawwana*, que pronto se convirtió también en una referencia indispensable para el mālikismo tanto en el norte de África como en al-Andalus. Por otra parte, y como además el *Muwaṭṭaʾ* no constituyó una obra «editada», sino más bien «transmitida», fue objeto de diversas recensiones, que presentaban diferencias entre sí. La recensión que se impuso en el occidente del mundo musulmán fue obra del andalusí Yaḥyà b. Yaḥyà al-Layṯī (m. 848/238 h.), a quien hemos tenido ya ocasión de mencionar en un capítulo anterior.

Toda la gestación del derecho mālikí se presenta, por lo tanto, como un proceso muy fluido en el que la obra de Mālik fue transmitida por sus seguidores, que la comentaron, complementaron y aplicaron en círculos de ulemas que se conocían entre sí y establecían filiaciones intelectuales con los representantes más destacados de la escuela. Este carácter, aparentemente informal, del proceso de elaboración y transmisión del conocimiento fue abiertamente reivindicado por los propios ulemas que, amparados en la sentencia profética «mi

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Comunidad nunca se pondrá de acuerdo en un error», consiguieron imponer la idea de que sus transmisiones e interpretaciones tenían fuerza normativa. Ellos jamás se presentaron a sí mismos como «legisladores», sino más bien como «desveladores» de un sistema de prácticas y normas implícitas en el mensaje del Enviado de Dios y respaldadas por el peso de su revelación. Cómo lo consiguieron, cuáles fueron las fases más tempranas de este proceso o de dónde procedían los materiales que adaptaron a su sistema son cuestiones que han sido ampliamente discutidas por la historiografía contemporánea, que ha encontrado siempre en este empeño las lógicas dificultades que entraña el enfrentarse con un *corpus* ya cerrado y sancionado por la tradición religiosa.

Aquí no nos interesa centrarnos en el complejo tema de los «orígenes» de este sistema, sino más bien en la forma en que se estructuró en al-Andalus, esto es, cómo el monopolio del conocimiento alumbró la creación de una clase de «hombres sabios» —esto es, los ulemas— perfectamente conscientes de su identidad y entre los cuales se reclutaban cadíes, inspectores del mercado, partidores de herencias o redactores de documentos notariales. A la altura del siglo x (IV h.) estos y otros cargos estaban cada vez más extendidos por todo al-Andalus y su ejercicio comportaba el conocimiento de las prácticas y normas jurídicas emanadas de la tradición musulmana. Del mismo modo que en ese momento ya no podía ponerse en cuestión el fundamento ideológico en virtud del cual el gobernante de al-Andalus se consideraba elegido por la divinidad, tampoco había ya quien dudara de que las decisiones en los pleitos, la organización de los mercados o la redacción de los documentos jurídicos debían realizarse de acuerdo con unas prácticas que se hacían remontar al Profeta y que se habían elaborado por una miríada de hombres de religión durante los dos siglos precedentes.

La fuerte conciencia del papel social que estos ulemas tenían de sí mismos se demuestra en un género muy característico que comenzaron a cultivar por estas fechas y que es conocido con el inapropiado nombre de «diccionarios biográficos». Estas obras recogen el nombre de miles de personajes que destacaron, bien por sus estudios en algún campo de los saberes islámicos (como, por ejemplo, el derecho, el estudio del Corán o de las tradiciones proféticas), o bien por su conducta ejemplar. La entrada correspondiente a cada ulema se ajusta a un estereotipo que se repite con mayor o menor profusión en cada caso: el

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nombre del personaje en cuestión, la fecha y lugar de su nacimiento, los maestros con los que estudió, los discípulos que tuvo y la fecha y lugar de su muerte. A estas informaciones básicas se añaden en su caso las obras que escribió, los cargos que desempeñó o algunas edificantes anécdotas que muestran la piedad y religiosidad del ulema de turno.

Como se ve, difícilmente se puede decir que este tipo de obras contengan «biografías», al menos entendidas como peripecias vitales únicas e irrepetibles que ha consagrado el uso moderno de esta palabra. Un nombre más adecuado sería el de «registros de ulemas». De hecho, sus autores compusieron estos áridos y monótonos volúmenes siendo perfectamente conscientes de que eran eslabones de una cadena que continuaba la labor que habían realizado sus antecesores y que estaba destinada a ser mantenida por generaciones posteriores. Es posible así encontrar un hilo de continuidad entre el registro de ulemas compuesto por al-Jušanī, en algún momento entre 954 y 961 (343-350 h.), y el que medio siglo después redactó Ibn al-Faraḍī (m. 1013/403 h.), en el que se incluían gentes de la segunda mitad del siglo que obviamente no habían sido incluidos por su predecesor. Esta continuidad se hace también patente en la siguiente obra de este tipo, el *Kitāb al-Ṣila*, que Ibn Baškuwāl (m. 1183/578 h.) escribió con el objetivo de continuar la labor de Ibn al-Faraḍī allí donde éste la había dejado, por lo que incluía ulemas que habían vivido desde la caída del califato omeya hasta comienzos del siglo XII (VI h.). Ibn al-Abbār, al-Marrakušī o Ibn al-Zubayr mantuvieron el mismo empeño de continuidad llevando sus sucesivos registros desde la época almohade hasta la Granada naṣrí. Resulta extraordinario comprobar que en esta labor multisecular el patrón se mantuvo prácticamente inalterable, repitiéndose machaconamente el mismo esquema en el que a cada entrada se le adjudicaba el nombre del ulema, las fechas en que vivió, sus maestros, sus discípulos, etc.[6]

El hecho de que gentes que vivieron en épocas y circunstancias diversas juzgaran necesario dedicar un esfuerzo tan ingente a consignar uno por uno a cientos y cientos de ulemas revela que otorgaban un valor muy importante a esa tarea. El objetivo de estos autores no era llenar de nombres los libros de historia contemporáneos, sino proporcionar un medio que permitiera establecer las genealogías del conocimiento: *quién* había estudiado *qué* y con *quién* en cada momento y lugar. Del mismo modo que los tratados de genealogía permitían esta-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

blecer la pureza de determinados linajes desde los más remotos orígenes, los registros de ulemas con sus largas listas de maestros y discípulos aseguraban la fiabilidad de la transmisión del conocimiento.

Entendidos como genealogías del saber, estos registros desvelan cuál era su utilidad y la razón por la que sus autores les dedicaron el enorme esfuerzo que significaba su redacción. Del mismo modo que la recopilación de ancestros permitía distinguir las falsas estirpes, la confección de estos registros de ulemas aseguraba que el portador de cualquier conocimiento u opinión quedara encuadrado en su lugar de la larga cadena que formaba la tradición musulmana. Nada se dejaba al azar, porque cada persona, cada grupo o generación de sabios estaba perfectamente clasificado en su lugar, de tal forma que las falsas pretensiones podían ser puestas al descubierto, las opiniones débiles descartadas, y los saberes carentes del adecuado pedigrí intelectual desechados. Al tratarse además de un género que se refenciaba a sí mismo, las búsquedas podían transitar de un lado a otro de estos volúmenes para comprobar la *limpieza* del conocimiento alegado.

Los redactores y lectores de estos registros utilizaban, pues, sus informaciones para reconstruir genealogías de conocimiento. Pongamos un caso concreto. Entre los más de 1.500 registros que incluye Ibn Baškuwal en su obra, uno de ellos corresponde a un tal Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAfīf, un cordobés que vivió en la época final del califato. Este hombre escribió varias obras —una de ellas dedicada a los cadíes cordobeses—, ejerció como predicador en una mezquita cordobesa y alcanzó fama como redactor de documentos. Cuando estallaron las luchas que pusieron fin al califato marchó a Almería y más tarde llegó a ser cadí de Lorca, muriendo en 1029 (420 h.).[7] Se trata por tanto de un personaje que, sin ser una figura de primerísima fila, adquirió un cierto relieve tanto por sus escritos como por los cargos que desempeñó.

Este ulema tuvo nueve maestros. Todos, menos uno, eran cordobeses; todos murieron entre 976 y 1008 (366-399 h.); todos pueden ser encontrados en los registros de ulemas. Tomemos a uno de ellos. Un tal Yaḥyà b. Hilāl b. Fitr, nacido en 903 (291 h.) y muerto en 976 (366 h.). Este ulema tuvo diez maestros, los cuales murieron entre 927 y 960 (315-349 h.).[8] Se trata de los «abuelos intelectuales» de Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAfīf, que vivieron durante la primera mitad del siglo x (IV h.). Si buscamos los nombres de estos diez ulemas en los re-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gistros, podremos descubrir los sabios con los que ellos habían aprendido: una veintena larga de hombre, de religión, cordobeses en su mayor parte, que vivieron y enseñaron en la segunda mitad del siglo IX (III h.)

Podemos ir aún más lejos. Podemos identificar a todos y cada uno de esos veintitantos ulemas e indagar en los registros de dónde habían obtenido sus conocimientos.[9] El resultado nos lleva ya hasta una generación de sabios andalusíes que son los tatarabuelos de aquel Muḥammad b. Aḥmad b. ʿAfīf con el que empezábamos este viaje hacia atrás. Esta generación vive en las primeras décadas o mediados del siglo IX (III h.), y en ella se incluyen personajes como Yaḥyà b. Yaḥyà (m. *c.* 848/234 h.), ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 852/238 h.), o ʿAbd al-Malik b. al-Ḥasan (m. 846/232 h.).[10]

Mucho más atrás, sin embargo, ya no es posible llegar. La mayor parte de las gentes de esta temprana generación no han aprendido en al-Andalus, sino que se han dirigido a Oriente para aprender los fundamentos del saber religioso de maestros norteafricanos, egipcios, iraquíes o medineses. En un momento que puede fecharse de forma muy aproximada coincidiendo con el emirato de ʿAbd al-Raḥmān II (822-852/206-238 h.) se está produciendo en Córdoba un esfuerzo sin precedentes por importar desde Oriente los principios de la práctica y de la normativa musulmanas. En ese momento no puede hablarse de una red de ulemas andalusíes, como pone de relieve el hecho de que apenas sean un puñado los maestros andalusíes que se pueden adscribir al período de finales del siglo VIII y las primeras décadas del siglo IX (II-III h.). Transcurridos, por lo tanto, cien años después de la conquista, en al-Andalus se está comenzando a despertar un enorme interés por conocer los fundamentos teóricos, prácticos y jurídicos del islam. A medida que pasen los años ese interés inicial pasará a convertirse en un auténtico aluvión de gentes empeñadas en profundizar en los saberes religiosos.

Otro rasgo muy importante es que ya en esta época temprana la clase de los ulemas no está cerrada a ninguno de los grupos étnicos de la sociedad andalusí. Más de un tercio del total de los hombres sabios que vivieron en pleno siglo IX (III h.) eran de origen indígena, y entre los dos tercios restantes eran muchos los que tenían la condición de *mawālī*. Un bereber como Yaḥyà b. Yaḥyà podía llegar a ostentar un papel de extraordinaria influencia tanto en la corte como en los círculos de estudiosos, lo que da prueba de que las afiliaciones étnicas no tenían relevancia alguna en la estructura y jerarquía del conocimiento.[11]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

El de Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAfīf con el que hemos iniciado este particular viaje hacia atrás es sólo un ejemplo que podría repetirse con cualquiera de los centenares de individuos que aparecen consignados en los registros de ulemas. Los resultados no serían muy distintos. Maestros que son discípulos de otros maestros que a su vez escucharon de otros ulemas forman una cadena ininterrumpida cuyos primeros eslabones llegan en al-Andalus hasta un momento que coincide con las décadas finales del siglo VIII y primeros años del siglo IX. En esos años en al-Andalus no había más que un puñado de gentes con conocimientos profundos sobre las disciplinas musulmanas. Estos primeros eslabones, poco numerosos, habían adquirido todo su conocimiento en Oriente. Tuvieron que engancharse con las cadenas de ulemas norteafricanos y orientales de los que obtuvieron el conocimiento que legaron a las generaciones subsiguientes, convirtiéndose en la raíz de la que despegaron los árboles de conocimiento que generación tras generación fueron multiplicando sus ramas. Éstas, por su parte, preservaron, aumentaron y afinaron ese legado creando así una tupida red que paulatinamente se extendió por todo al-Andalus.

¿Se trató de un proceso espontáneo, surgido de una multitud de iniciativas individuales o, por el contrario, fue de alguna manera dirigido y concertado? Nuestros textos, desde luego, avalan la primera posibilidad. En ellos se retrata a píos hombres de religión, ávidos por incrementar su conocimiento de las prácticas y normas islámicas, y acudiendo en gran número a Ifrīqiya, Egipto, Iraq o Arabia con objeto de saciar allí su ansia de aprender con los más reputados maestros de la doctrina musulmana. Los más esforzados y devotos fueron los que adquirieron mayor caudal de conocimientos, lo que les dotó de prestigio y les convirtió en referencia para otros hombres de religión movidos por idénticas inquietudes.[12] Esta idea aparece sustentada en un sinfín de anécdotas que insisten en que se trató siempre de iniciativas individuales, espoleadas por una genuina religiosidad personal que entendía que la adquisición de conocimiento era una obligación del creyente y un acto de devoción. La suma de tales iniciativas individuales —siempre según estos textos— fue un formidable *corpus* de normas jurídicas, prácticas religiosas y formas de conducta perfectamente articuladas merced a la clara conciencia que tenían estos ulemas de ser sus celosos guardianes.

Por eso mismo los registros de ulemas también insisten mucho en

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la artesanía o al comercio, que al caer la tarde echa el cierre a su tienda y se encamina a la mezquita para estudiar allí con su maestro y otros compañeros las transmisiones mālikíes o las tradiciones del Profeta?

En los raros casos en los que es posible comparar estos idílicos retratos con visiones «externas» a este mundo el resultado no siempre deja bien parados a las gentes de esta clase. Un poeta que vivió en época del emir al-Ḥakam durante la primera mitad del siglo IX (III h.), llamado Ŷirbīb b. ʿAbd Allāh, satirizaba ya a los alfaquíes de Córdoba, en un momento en el que, como hemos visto, éstos estaban aún lejos de haber adquirido la relevancia y el número que tendrán décadas más adelante:

> ¿Quién seguirá vuestras prescripciones
> si usáis cojines rellenos de plumón de buche?
> No era ésta la conducta que se imitaba
> de nuestros primeros virtuosos.

Más contundente aún se mostraba el genial Yaḥyà al-Gazāl en un verso que, al parecer, se hizo famoso entre la gente:

> No encuentras alfaquí que no sea rico:
> me gustaría saber cómo se enriquecen.

A lo que el célebre Yaḥyà b. Yaḥyà habría respondido: «¿No sabes cómo? Con la providencia de Dios, en quien no crees, ateo». Esa providencia, sin embargo, a veces tenía nombre y apellidos y éstos eran los del emir omeya de turno, como ponen de relieve esos versos ya citados del alfaquí ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb cuando se dirigía a ʿAbd al-Raḥmān II solicitándole dinero, envidioso de las cuantiosas dádivas que recibía el cantante Ziryāb. Actitudes como ésta, que sin duda debieron de ser mucho más comunes de lo que dejan suponer los textos, explican esos otros corrosivos versos del propio Yaḥyà al-Gazāl, en los que comparaba a estas gentes con el resto de los mortales:[14]

> Cruzamos tierras y mares tras el sustento,
> mientras esta gente sigue aquí sentada,
> sin moverse del sitio, nada de eso, y sin
> parecer a quien los mire holgazanes:
> ellos tienen maneras que se nos ocultan,
> con las que no aciertan a dar los que cabalgan.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

presentarnos a los personajes más prestigiosos y sabios como gentes alejadas de las presiones y caprichos de los gobernantes omeyas y sus agentes, intransigentes frente al poder político y desdeñosos frente a sus ofertas y mundana corrupción.[13] Los casos más frecuentes son los que nos hablan de ulemas adornados con todo tipo de conocimientos y virtudes pero que rechazan obstinadamente el nombramiento de juez (*cadí*) que les ofrece el emir o califa para no tener que verse sometidos a sus presiones. Historias aún más extremas —y gozosamente recogidas en nuestros textos— son las protagonizadas por gentes como ese Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz (m. 887/274 h.), quien se abstenía de tratar con cualquier persona que tuviera un puesto en la administración por su rechazo hacia este tipo de actividades: él mismo prefirió abandonar Córdoba antes que seguir ocupándose de la distribución de limosnas para el emir al-Munḏir, un puesto en el que su carácter pío se veía sometido a demasiadas pruebas. Desplantes ante los emires o califas, enfrentamientos con oficiales de la administración, o firmes recriminaciones ante conductas crueles o extravagantes del gobernante o sus subordinados, son el tema de infinidad de anécdotas que intentan subrayar la independencia de unos ulemas guarecidos por la infalibilidad de su conocimiento frente a las pompas de los poderosos.

Toda esta retahíla de historias ejemplarizantes de hombres sabios, buscadores infatigables del conocimiento y adornados por una devoción inamovible frente al poder político, configuran un auténtico discurso moral que desgrana el conjunto de virtudes que servía para caracterizar a la clase de los ulemas. Por eso es muy difícil cuestionar estos relatos: como proceden de un género cerrado en sí mismo y que, además, se retroalimenta —no es extraño, por ejemplo, encontrar un episodio igual o similar atribuido a dos ulemas distintos—, resulta imposible adscribirles mayor o menor veracidad de acuerdo con criterios objetivos. ¿Fue realmente Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 900/287 h.) ese asceta despreocupado por las cosas materiales, que eludía el trato con la administración emiral y que sacaba de quicio a su esposa por su desinterés en las cosas cotidianas?, ¿o hay que suponer, por el contrario, que un hombre que tuvo más de doscientos discípulos, que era descendiente de un *mawlà* de los Omeyas y que elaboró tendenciosos relatos que mostraban al sanguinario al-Ḥakam I como un piadoso emir, era cualquier cosa menos un hombre despreocupado por los asuntos mundanos? ¿Puede aceptarse sin más esa imagen del ulema dedicado a

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Estas críticas a los alfaquíes no fueron las únicas. Que se trataba de una clase de gente que no siempre compaginaba su conducta con los rectos principios que se les suponía, es algo que se advierte en la continuidad de estas sátiras en épocas muy posteriores. En pleno siglo XI (V h.) Abū Isḥāq al-Ilbīrī (m. 1067/459 h.) consideraba que «los lobos son menos temibles que los alfaquíes», añadiendo que «es de ellos de quien nos vienen la mayor parte de nuestras desgracias». Por su parte Ibn Jafāŷa (m. 1138/533 h.) realizaba también un despiadado retrato de los ulemas:

> Han aprendido los saberes [religiosos] para poseer,
> por sus controversias sobre ellas,
> las primeras funciones y los mejores puestos en los consejos.
> Se han desprendido de los bienes de este mundo
> hasta el momento en que encuentran una ocasión propicia
> para apoderarse de los bienes de las mezquitas y de las iglesias.[15]

Todos estos testimonios obligan, si no a rechazar, si cuando menos a relativizar mucho el ideal moral que encarnan las anécdotas contenidas en los registros de ulemas. De ahí surgen también dudas más que razonables de que la elaboración del «orden islámico» en al-Andalus fuera el simple resultado de un proceso que fue la suma de cientos de píos empeños individuales. Más dudoso me parece aún que ese orden sea el reflejo de los intereses y reflexiones de unas supuestas «clases medias urbanas» que habrían nutrido el grupo de los ulemas y dejado su impronta en cuestiones como las normas jurídicas o los rituales.

La idea de un «conocimiento» surgido y transmitido como resultado de un proceso anárquico queda desmentida en parte por la propia existencia de los «registros de ulemas». La ordenación cuidadosa de los nombres, la monótona repetición del mismo orden en cada entrada, la atención prestada al lugar de origen, a la fecha de muerte, y a la enumeración de todos y cada uno de los maestros del personaje de turno, revela una base documental previa en la que este tipo de datos habían sido cuidadosamente preservados. Tal recogida documental implica un control, una voluntad de organizar bajo un mismo patrón centenares de experiencias individuales con la férrea intención de determinar y fijar cuáles habían sido las vías de transmisión del conocimiento. Todo cuanto quedara fuera de ellas perdía relevancia o, mejor dicho, cualquier autoridad. Por muy sabio u original que hubiera sido un deter-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

minado ulema, si no estaba incluido en los elencos biográficos establecidos, quedaba reducido a una total oscuridad y sus posibles aportaciones relegadas al olvido. Con toda razón se ha señalado que «la información suministrada por los diccionarios biográficos nos llega filtrada y sesgada a través de unos canales que todavía no sabemos muy bien cómo funcionan».[16]

No conocemos, en efecto, cómo se realizaba el filtro que decidía quién era incluido en los repertorios y quién no, pero sí que sabemos un detalle importante: los primeros registros de ulemas fueron compuestos en la corte califal en el entorno del heredero y después califa al-Ḥakam II. Tal fue el caso de Jālid b. Sa'd (m. 963/352 h.), quien escribió dos obras de este género para al-Ḥakam antes de que éste accediera al califato. También Muḥammad b. Aḥmad b. Mufarriŷ (m. 990/380 h.) recopiló datos sobre ulemas en una obra escrita para al-Ḥakam poco antes de su muerte en 976 (366 h.). Ninguna de estas obras se ha conservado, pero sí la de al-Jušanī, que también era un autor perteneciente al círculo cortesano.[17]

Es un lugar común afirmar que al-Ḥakam II fue un hombre inclinado al estudio y amante de las letras. Pero más allá de sus inclinaciones intelectuales, es evidente que este califa era muy consciente de la necesidad de inspirar un gran programa ideológico ligado a la instauración del califato omeya y que iba más allá de un mero gusto personal. En este vasto proyecto de legitimación ideológica del califato, la composición exacta de estos registros de ulemas era una pieza clave que, además, se correspondía con la obsesión de la ideología omeya por asignar a cada cual su lugar preciso en el orden de las cosas. Del mismo modo que en los tratados genealógicos cada individuo quedaba ubicado en su correspondiente árbol familiar, los registros adscribían a cada sabio su lugar preciso en la cadena de transmisión del conocimiento. En una sociedad donde los procesos de institucionalización eran muy débiles, la redacción de tales registros otorgaba un marchamo que daba garantías de fiabilidad a la transmisión y preservación del saber religioso.[18]

El control estricto sobre el orden social era especialmente importante en el caso de los ulemas, custodios del fundamento religioso sobre el que descansaba la legitimación de la dinastía. Es difícil pensar que los Omeyas se limitaran a contemplar las discusiones teológicas y jurídicas de estas gentes como curiosos espectadores de su contenido.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Más o menos por los mismos años en que Jālid b. Sa'd o al-Jušanī componían sus elencos, sólo en Córdoba vivían alrededor de quinientos ulemas y es evidente que el tedioso trabajo de recoger maestros, discípulos y carreras intelectuales era un eficaz método de registro y control de cada uno de ellos: los maestros con los que decían haber estudiado estaban recogidos en esos «diccionarios» y ello limitaba las posibilidades de desviaciones con respecto a la ortodoxia heredada y políticamente aceptable.[19] Sólo aquellos que podían exhibir un *pedigrí* intelectual contrastado podían ser candidatos para ocupar cargos como cadí, jefe de la oración o encargado del mercado, cuya designación corría a cuenta del califa o de sus representantes.

Además, en ese momento la capital de los Omeyas se había convertido ya en centro indiscutible de la enseñanza de los saberes religiosos hasta el punto de que «ser considerado ulema implicará casi necesariamente el paso por Córdoba». Aunque en la época temprana del emirato lugares como Zaragoza, Rayyo o Toledo habían alumbrado algunos ulemas ajenos a la tradición cordobesa, esta tendencia se había cortado radicalmente a mediados del siglo IX (III h.). A partir de entonces cualquier «provincial» con aspiraciones de convertirse en ulema tuvo que viajar a Córdoba para aprender con los maestros que dominaban allí la escena.[20] Esto explica que gentes como Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 900/287 h.), Baqī b. Majlad (m. 889/276 h.) o 'Ubayd Allāh b. Yaḥyà (m. 909/297 h.), entre otros, tuvieran numerosos discípulos que rondaban entre los dos centenares que se adscriben al primero, o los cerca de ochenta que se atribuyen a los otros dos.[21] Los estudiantes llegados a la capital desde distintos puntos de al-Andalus, regresaban luego a sus lugares de origen y allí seguían las prácticas jurídicas y teológicas aprendidas en Córdoba que, lógicamente, se ajustaban al orden representado por los Omeyas.

De hecho, los grandes maestros cordobeses no se limitaban a impartir enseñanzas. Muchos de ellos estaban directamente implicados en la administración judicial en su condición de miembros del consejo (*šūrà*) que asesoraba al cadí de Córdoba o al soberano en sus decisiones. Este consejo era nombrado por el emir o el califa. Es muy probable que sus componentes recibieran pagos por cada consulta realizada y su influencia parece haber sido considerable en la práctica jurídica del día a día. Conocemos bastantes nombres de ulemas que formaban parte de la *šūrà* cordobesa desde los tiempos de 'Abd al-Raḥmān I.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

A lo largo del siglo IX (III h.), de los veintidós maestros que en esa época tuvieron un mayor número de discípulos, doce o trece de ellos fueron miembros del consejo y otros cuatro fueron padres de ulemas que se sentaron en él.[22]

La conclusión, por lo tanto, es muy clara. Aunque las historias de ulemas les presenten a veces desdeñosamente apartados de cualquier contacto con el poder, lo cierto es que su papel en la sociedad, su actividad como grupo o incluso su propio florecimiento en la Córdoba omeya son sencillamente inexplicables sin el respaldo de dicho poder. Uno podía volver de Oriente con un cúmulo de enseñanzas bien aprendidas, pero tales conocimientos poco podían valer si no existía detrás una autoridad política que se encargara de dotarles de fuerza normativa.

La fuerte dependencia que el conocimiento de los ulemas tenía del poder político se puso de manifiesto durante el último cuarto del siglo IX (III h.), cuando estalló en Córdoba una fuerte disputa entre dos bandos de ulemas enfrentados. Uno de estos bandos era el que defendía los principios básicos del derecho mālikí, tal y como había sido elaborado por el fundador de la escuela y sus seguidores. Estas gentes reclamaban que a partir de estos principios básicos cada alfaquí podía ejercer su propio razonamiento personal (*ra'y*) para resolver disputas, lo que evidentemente les otorgaba un considerable margen de actuación en cada caso concreto. El otro bando, en cambio, estaba formado por ulemas como Baqī b. Majlad, Muḥammad b. ʿAbd al-Salām o Muḥammad b. Waḍḍāḥ, quienes por esas fechas habían regresado de Oriente donde habían «descubierto» que las tradiciones del Profeta (hadices), y no la opinión personal, debían ser el pilar básico para fundamentar las decisiones jurídicas. En esa época, en efecto, se habían realizado en Oriente algunas de las compilaciones más importantes de hadices, gruesos volúmenes que recogían infinidad de casos y situaciones en las que el Profeta había actuado u opinado de determinada manera ante un problema, un litigio o una discusión. Estas gentes insistían en que frente a la opinión personal de cada alfaquí, las sentencias y decisiones jurídicas debían ajustarse a ese ejemplo *normativizado* de las palabras y hechos del Profeta.

La polémica alcanzó niveles de gran virulencia. Uno de los partidarios del razonamiento declaraba a quien quisiera escucharle que antes preferiría ser enterrado con la cabeza de un cerdo que con el ejemplar de una de las compilaciones de hadices entonces en boga. Las

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cosas llegaron al extremo de que se comenzó a incoar en 864 (250 h.) un procesamiento contra Baqī b. Majlad, acusado de herejía. Fue en ese momento cuando intervino el poder político. Tras hacer llamar a Baqī y a sus adversarios, el emir Muḥammad pidió que se le mostrara el libro que contenía la colección de hadices que aquél había traído desde Oriente. Tras mirarlo detenidamente, «el emir se dirigió a su bibliotecario diciéndole: "Éste es un libro del que nuestra biblioteca no puede prescindir. Cuida que se saque una copia de él". A continuación dijo a Baqī b. Majlad: "Propaga tu saber [*'ilm*] y transmite tus conocimientos del hadiz a las gentes para que saquen provecho».[23]

El episodio demuestra hasta qué punto la recepción y difusión del conocimiento precisaba de la sanción del poder político. La inclusión del libro en la biblioteca del alcázar y el permiso del emir para propagarlas hicieron aceptables las enseñanzas de Baqī, y salvaron a éste de una condena segura. Después de él, nada menos que veinticinco ulemas fueron continuadores de su afán por estudiar el hadiz. Uno de sus hijos, llamado Aḥmad, fue cadí de Córdoba en tiempos de ʿAbd al-Raḥmān III (entre 926 y 935-936/314-324 h.), lo que demuestra el grado de respetabilidad que pronto adquirió lo que hasta poco tiempo antes había sido considerada una peligrosa *innovación*. La polémica acabó remitiendo y hasta los más acerbos custodios de las esencias del mālikismo tuvieron que reconocer la importancia creciente del hadiz para la elaboración del derecho. Es posible pensar incluso que los propios Omeyas estaban interesados en limitar el razonamiento personal de los alfaquíes en sus opiniones jurídicas y en ceñir éstas a un *corpus* establecido como el que configuraban las colecciones de hadices.

Sería, sin embargo, un error considerar al grupo de los ulemas como un simple apéndice del aparato administrativo de los Omeyas. Se trataba de una clase especial de gentes, regidas por sus propias reglas de conducta y con un papel bien definido. De hecho, estos ulemas casi nunca ocuparon cargos de relevancia en el seno del aparato político-administrativo. Durante el período omeya —al menos hasta la época final del califato— son inexistentes los casos de hombres de religión que fueran *hāṣibs* o visires. Tampoco se esperaba de ellos que dirigieran ejércitos —aunque muchos de ellos se alistaron en las expediciones militares e hicieron de la guerra santa su particular muestra de devoción religiosa— o actuaran como gobernadores de provincias. Una carrera como la del célebre Almanzor, ya en la época final del ca-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

lifato, que fue cadí de Sevilla antes de encaramarse a puestos como el de tesorero, encargado de la ceca, visir y, por último, *ḥāŷib*, se enmarca en una tendencia —la absorción por parte de la administración califal de algunos ulemas para puestos de contenido político— que sólo se produce ya a lo largo del siglo x (iv h.).[24]

Lo más habitual era que un ulema desempeñara puestos como el de cadí, jefe de la oración, emisor de dictámenes jurídicos, encargado de las herencias, supervisor de los legados píos o de los documentos notariales, entre otros. Además, en las familias que conocemos era normal también que los hijos, nietos o bisnietos de un determinado hombre de religión se dedicaran a la misma actividad.[25] Esta peculiar circunstancia favoreció una percepción tanto propia como ajena de los ulemas como una casta arraigada en el seno de la sociedad que despertaba, como ya se ha visto, unas percepciones no siempre positivas, pero que en cualquier caso desempeñaba unas funciones necesarias para el mantenimiento del orden social.

Tales funciones, asociadas a determinados cargos, fueron haciéndose cada vez más abundantes a medida que pasaba el tiempo. Seguro que en Córdoba hubo cadíes desde época muy temprana, pero en lugares alejados y posiblemente sólo sometidos de forma intermitente a la autoridad omeya, como Ocsonoba (Faro, Portugal) o Guadalajara, no tenemos constancia de que allí ejerciera ningún cadí hasta bien entrado el siglo x (iv h.).[26] En casos como éstos lo más probable es que la «islamización» —o al menos la «islamización» de acuerdo con la ortodoxia omeya— siguiera muy de cerca al sometimiento de estas zonas al poder cordobés, que se presentaba como garante del cumplimiento de las normas del derecho islámico.[27]

Además del desempeño de los cargos que entrañaban la puesta en práctica de sus conocimientos, los ulemas realizaban una función de importancia capital: el control social de la población de acuerdo con los principios ideológicos que representaba la autoridad omeya. Alfaquíes, muftíes, o encargados de la oración eran los responsables de recordar por ciudades y alquerías los fundamentos de la ortodoxia cuyos campeones eran los soberanos cordobeses.

Esta ortodoxia no significaba simplemente la aceptación de un orden político. También llevaba implícito un mensaje salvacional, una esperanza de redención en la vida futura para todos aquellos que siguieran con paso firme los preceptos de la revelación divina y de su

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

posterior elaboración. Una de las primeras obras teológicas andalusíes que ha llegado hasta nosotros es el *Libro de la descripción del Paraíso* de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 852/238 h.), un hombre muy ligado a los círculos omeyas y que fue también autor del primer relato árabe y andalusí de la conquista.[28]

Basándose en transmisiones de maestros orientales, este tratado se refiere al paraíso que espera a los creyentes. Su descripción es muy prolija pero, sobre todo, realista. Siete muros y ocho puertas dan entrada a un lugar que asombra por la magnificencia de sus palacios, moradas, pabellones y jardines. Incluso hay un zoco en el que los benditos moradores se proveen de cuanto quieren, pese a que allí «ni se vende ni se compra». Además, los habitantes del paraíso comen los más deliciosos manjares y beben los más embriagadores néctares sin llegar a emborracharse jamás y sin tener que preocuparse por las necesidades corporales, pues exudan un «sudor que se elimina por la piel» o un eructo «con aroma de almizcle». Cada una de las huríes, que cantan bellas canciones, se ofrece al morador del paraíso, quien «gozará con ella durante setenta años sin que su pasión y deseo se agoten. Tras esto dejará a ésta e irá a por otra».

Es seguro que este tratado tuvo una enorme difusión. Los vívidos colores con los que se retrataba la morada última de los fieles le conferían un gran poder evocador. El orden islámico no era sólo un modo de organizar la vida terrena, sino también una apuesta para una recompensa futura. El paraíso descrito en la obra de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb tenía un dueño y uno de sus pasajes más interesantes es el que hace referencia al momento en que los fieles son llamados a acudir a presencia del Todopoderoso.[29] Integrados en un grandioso cortejo, los fieles se encontrarán con Él. Entonces el Altísimo se dirigirá a sus siervos dándoles su bienvenida porque «observaron Mi Ley, guardaron Mi alianza, tuvieron miedo de Mí sin verme y en cualquier situación me estuvieron agradecidos». Dios librará a sus fieles de la carga de la adoración, pues ya será tiempo de conceder descanso a sus cuerpos, por lo que les invitará a solicitarle cuanto deseen. Cada uno de ellos pedirá entonces a su antojo «y el que menos desee entre ellos, deseará lo equivalente a todo este mundo desde el día que Dios lo creó hasta el día en que lo haga desparecer». Dios entonces concederá todo cuanto se le requiera diciendo: «Me habéis pedido menos de lo que podíais haber pedido, conformándoos con menos de lo que os correspondía,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

por lo que os concedo todo lo que habéis deseado ... y os concedo lo que no me habéis pedido». Tiendas rebosantes de piedras preciosas, palacios que serán mimbares de luz abiertos a valles en los que habrá cuatro jardines, serán entonces ofrecidos a cada uno de los habitantes del paraíso ante la mirada cómplice de los ángeles que se reirán y bromearán con ellos dándoles todos los parabienes para el disfrute de tan maravillosos dones.

¿Es muy arriegado decir que las audiencias concedidas por los soberanos omeyas tenían en mente estas descripciones?[30] Desde el punto de vista ideológico no existía mucha diferencia entre esos habitantes del paraíso llevados a presencia de Dios y los súbditos terrenales obedientes de los preceptos y temerosos de los mandatos de un emir o califa, que se presentaba guardián de la ortodoxia que conducía a la recompensa ultraterrena. Los dones de los Omeyas en este mundo eran anticipo de los reservados por la divinidad en el Más Allá, y tanto unos como otros sólo estaban destinados a quienes obedecieran unas órdenes sancionadas por la voluntad del Altísimo a través de los gobernantes que había elegido en la tierra.

Para quienes desobedecieran tales mandatos, sin embargo, sólo quedaba la muerte, tal y como pone de manifiesto el propio ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb en otro pasaje de su obra: «Solamente mueren los espíritus y las almas de dos clases de hombres: la del que ignora los asuntos de Dios, sin saber lo que dice o la del hereje [*zindīq*] infiel que desmiente lo que hay después de la muerte».[31] Esta sentencia iba muy en serio. Dentro de los dominios regidos por los Omeyas vivir de espaldas a los dictados divinos o hacerse merecedor de la acusación de herejía podía tener consecuencias funestas. Así lo muestra un caso que devino célebre y que tuvo por protagonista a un pobre desgraciado que era sobrino de ʿAŷab, una de las concubinas del emir al-Ḥakam I. Este hombre salió de su casa un día de lluvia y, al parecer, no tuvo mejor ocurrencia que decir ante varios testigos: «El zapatero ha empezado a rociar sus cueros». Fue inmediatamente acusado por blasfemia y encarcelado haciéndose reo de la pena capital, dado que la blasfemia era equiparada con la apostasía. Su tía intentó interceder ante el emir ʿAbd al-Raḥmān II haciendo valer el cariño que por ella había sentido su padre. Sin embargo, el emir le respondió que la conducta de su dinastía había estado siempre encaminada a evitar que Dios pudiera dirigirles reproche alguno. El poder de los Omeyas en al-Andalus y el miedo

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

que causaban entre sus enemigos se debía a su estricta aplicación de los preceptos religiosos. Él, por lo tanto, nada podía hacer. Cuando el caso se planteó ante los alfaquíes, y aunque éstos se mostraron divididos, se impuso el criterio defendido por el propio ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, y el hombre fue ajusticiado.[32]

El episodio tiene bastante enjundia. Más allá de que su transmisión sea completamente veraz o más allá de los sutiles argumentos jurídicos empleados por partidarios y opositores al castigo decretado, su interés reside en comprobar cómo el soberano omeya se erigía en guardián de una ortodoxia que podía ser puntillosa y rigurosa hasta los límites más extremos. Naturalmente, con esto no pretendo presentar al gobierno de los Omeyas como una especie de estado policial en el que cada uno estaría acechando al vecino a la espera de que un desliz permitiera llevarle ante la justicia. Mucho menos planteo un juicio moral que sentencie una supuesta «intolerancia» del islam. Lo que me interesa es resaltar la forma en que los Omeyas se presentaban a sí mismos como defensores de la ortodoxia. Su ideología no dejaba lugar al más mínimo cuestionamiento de sus fundamentos religiosos, haciendo de su defensa una cuestión de vida o muerte. A cambio, esos fundamentos religiosos servían para expresar la relación del soberano con sus súbditos, articulando un discurso coincidente con los designios divinos.

La aportación de los ulemas fue fundamental para la vigencia de este orden. Sus obras teológicas, rituales e infinitas discusiones jurídicas dotaban de contenido a las máximas piadosas inscritas en monedas, epígrafes, documentos o sellos. El aumento de su número y su extensión cada vez mayor por todos los rincones de al-Andalus buscaba asegurar un control social cada vez más estrecho, que los relatos sobre la suerte que podían correr los blasfemos —o los apóstatas o los defraudadores de impuestos o los rebeldes frente a la autoridad omeya— ilustran con gran nitidez.

A cambio, estas gentes recibieron un poder de decisión en los asuntos del día a día que recompensaba los desvelos que habían empleado por adquirir el conocimiento. Una historia muy reveladora nos muestra a un conocido ulema, llamado ʿAbd al-Aʿlā b. Wahb (m. *c.* 874/261 h.), quien en su juventud vivía cerca de un hombre que era un esclavo manumitido del emir y trabajaba como portero en una de las puertas del alcázar cordobés. Cuando veía a su vecino enfrascado en

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sus estudios, el portero no dejaba nunca de zaherirle diciéndole: «Pobre, más te valdría trabajar en el comercio para ganarte la vida. Deseo que montes una mula como la de [el alfaquí] Yaḥyà b. Yaḥyă, que uses vestidos de seda como él y seas llamado a palacio para visitar al emir». El bueno de ʿAbd al-Aʿlà tuvo que aguantar estos impertinentes comentarios una y otra vez durante sus años de estudio. Pasado el tiempo, y tras haber regresado de su viaje de conocimiento a Oriente, el emir le nombró consejero (*mušāwar*) y ordenó que se presentara ante él. El ulema decidió entonces vestir como Yaḥyà b. Yaḥyà, tocándose con un gorro alto (*qalansuwa*) y presentándose ante la puerta del alcázar a lomos de una mula. Allí se encontró con su insoportable vecino, que tuvo que cerrar por fin su boca.[33]

Esta historia de éxito a la andalusí revela el trasfondo de tantas carreras intelectuales, viajes e inquietudes teológicas. Ser aceptado en el seno de la clase de los ulemas permitía adquirir una considerable influencia social que en algunos casos se trasladaba al propio núcleo del poder político. Eso no quiere decir, claro está, que haya que negar las historias que nos hablan de hombres de religión piadosos y comprometidos con sus creencias. Con toda seguridad los hubo, tal y como lo reflejan las fuentes. Pero estas ramas no nos pueden impedir ver el bosque. Una cosa es el discurso moral que legitimaba el papel social de estas gentes, y otra muy distinta es el sostén político que permitió que ese papel social se hiciera efectivo y sin el cual la clase de los ulemas difícilmente se hubiera formado. El nexo de unión que identificaba a esta clase era el conocimiento (*ʿilm*) que sus miembros compartían, pero lo que realmente dotaba de sentido a su actividad era que ese conocimiento tenía una dimensión que afectaba a la vida diaria de las gentes y que estaba respaldado por la autoridad política.

El dominio del conocimiento

Durante la primera mitad del siglo IX (III h.) fueron varias las obras de derecho que se compusieron en al-Andalus y que tenían como objeto recopilar las enseñanzas de los maestros mālikíes orientales con los que habían estudiado los alfaquíes andalusíes. Dos de ellas se nos han conservado parcial o totalmente. Una es el *Kitāb al-Wāḍiḥa fī l-sunan wa l-fiqh* («Libro de lo evidente acerca de las tradiciones y el

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

derecho»), redactada por ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 852/238 h.), que en este como en tantos otros aspectos de la vida intelectual andalusí ostenta el papel de precursor. La otra acabó siendo conocida como *Utbiyya* y fue compuesta por Muḥammad b. Aḥmad al-ʿUtbī (m. 869/255 h.), un piadoso cordobés que se pasaba el día rezando, fue discípulo del sabio norteafricano Saḥnūn, y acabó siendo nombrado miembro del consejo de alfaquíes que asesoraba al emir. Tanto una como otra gozaron de una gran difusión en siglos posteriores y entre sus transmisores se cuentan cadíes y consejeros (*mušāwarūn*) omeyas que hay que suponer que seguirían sus contenidos en las sentencias y decisiones que emitían.[34]

El contenido de ambas obras es muy peculiar. Recogen los apuntes tomados por los discípulos en el curso de las audiciones (*samāʿ*-s) de sus maestros. Durante las clases los maestros contestaban a preguntas u opinaban sobre cuestiones referidas a prácticas de culto o derecho. Sus enseñanzas eran agrupadas por temas que abarcaban desde los aspectos relativos a la oración o al ejercicio de la guerra santa, hasta los problemas referentes al matrimonio, el divorcio, las compraventas o los contratos de aparcería. Los maestros a los que se atribuyen estas enseñanzas eran, en la mayor parte de los casos, grandes nombres del mālikismo como el norteafricano Saḥnūn y el egipcio Aṣbag b. al-Faraŷ (m. 839/224 h.), andalusíes como Yaḥyà b. Yaḥyà o ʿĪsà b. Dināŕ (m. 827/212 h.), discípulos directos de Mālik como Ibn al-Qāsim (m. *c.* 808/193 h.) o incluso el propio Mālik b. Anas.[35]

El recurso a la opinión de los sabios orientales y norteafricanos como forma de dotar de autoridad al conocimiento adquirido corresponde a una fase muy temprana de la elaboración del derecho andalusí. Para entonces era ya un hecho comúnmente aceptado que las principales fuentes de ese conocimiento procedían tanto de la figura de Mālik como de sus discípulos y seguidores. Si se tiene en cuenta que entre la fecha de la muerte de Mālik y la del andalusí ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb apenas habían transcurrido cincuenta años, se entenderá que estamos ante un proceso de importación del conocimiento desde Oriente que se desarrolló con una asombrosa rapidez.

El siguiente texto tomado de la *Utbiyya* es un ejemplo del contenido de estas obras:

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

> Se le preguntó a Saḥnūn sobre el hombre que está lo suficientemente fuerte para hacer la peregrinación y que tiene mucho dinero, pero no la hace, ¿eso puede hacer que se impugne su conocimiento [para un testimonio]? Contestó Saḥnūn: «Si está fuerte para hacer la peregrinación no le sirve de excusa para no hacerla ni el tener poco dinero, ni la debilidad de su cuerpo. Y si sigue pasando el tiempo y continúa poseyendo riqueza y no hace la peregrinación, entonces su testimonio no es válido» ... Se le preguntó a Saḥnūn: «No se le puede disculpar al que está en al-Andalus teniendo en cuenta la duración del viaje y el mar que existe entre ellos». Contestó Saḥnūn: «... no creo que se le pueda disculpar de hacer la peregrinación aunque esté en al-Andalus».[36]

La peregrinación a La Meca (*ḥaŷŷ*) es uno de los preceptos que todo buen musulmán debe cumplir al menos una vez en la vida. Lo que aquí se le está preguntando a Saḥnūn es si el incumplimiento de este deber por parte de un hombre rico y saludable podía resultar en su inhabilitación como testigo en causas judiciales. La respuesta del sabio norteafricano era afirmativa: alguien que no hubiera realizado la peregrinación podía ver su testimonio anulado en un juicio, e incluso ser habitante de un lugar tan alejado como al-Andalus no eximía de ese cumplimiento.

Los testigos constituían, como más adelante veremos, una pieza fundamental en el derecho musulmán. Sus declaraciones eran, junto con los juramentos, pruebas esenciales en la resolución de conflictos. ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb incluía en su obra opiniones de sus maestros mālikíes en las que éstos reconocían la posibilidad de que una de las partes litigantes recusara ante el cadí el testimonio de testigos que pudieran no ser de honorabilidad contrastada. Asimismo se contemplaba la posibilidad de que el cadí encargara a alguien de confianza realizar pesquisas secretas sobre la idoneidad de un testigo en la mezquita que frecuentaba o entre gentes de su profesión.[37]

ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, sin embargo, no hace la más mínima mención a que no haber cumplido con el deber de la pergrinación pudiera suponer la inhabilitación de un testigo. En cambio, el criterio de Saḥnūn era que si un cadí descubría que un testigo no la había realizado, inmediatamente podía inhabilitarle para ofrecer su testimonio en un litigio. Dado que es muy poco probable que en esta época fueran mu-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

chos los andalusíes, incluso acomodados, que emprendieran el camino hacia la lejana Arabia, cualquier cadí se encontraba así con un arma formidable para invalidar un testimonio. Nótese además que la opinión de Saḥnūn era algo ambigua, pues dejaba abierto el interrogante de cuál debía ser el nivel de riqueza a partir del cual la obligación de peregrinar era ineludible. También en esto el grado de discrecionalidad del cadí podía ser muy grande, y de su decisión en un sentido u otro podía depender la resolución de un pleito en favor de cualquiera de las dos partes.[38]

La posibilidad de contar con el respaldo de autoridades que sancionaran prácticas jurídicas distintas y a veces contradictorias otorgaba a los alfaquíes un inmenso poder. Algunos alfaquíes defendían la posibilidad de que un cadí pudiera sentenciar un caso tomando un solo testigo y un juramento. El propio Mālik había apoyado tal práctica, y en al-Andalus gentes como ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb la corroboraban. Sin embargo, otros como Yaḥyà b. Yaḥyà insistían en la necesidad de contar con dos testigos aduciendo que ésta era la práctica tradicional andalusí «desde que entraron los árabes en este país». Finalmente, no faltaba quien, como Muḥammad b. Lubāba, «dada la corrupción de las gentes y la poca fiabilidad del testimonio», se decantaba por otorgar libertad al cadí para seguir uno u otro criterio.[39]

Estas discusiones estaban lejos de ser vacuos ejercicios académicos. De su aplicación podía depender el veredicto en procesos sobre propiedades, ventas, contratos o matrimonios, y no es extraño que este dominio del conocimiento ejercido por los ulemas produjera resquemores entre muchos afectados. Para los alfaquíes, en cambio, las divergencias entre ellos no eran más que una muestra de la benevolencia divina para con los verdaderos creyentes.[40] Pero llegado el caso los alfaquíes podían modificar sus opiniones más firmes si las presiones venían del lugar adecuado. Cuando el califa ʿAbd al-Raḥmān III intentó hacerse con una propiedad que formaba parte de un legado piadoso (*ḥubs*) establecido en favor de los enfermos de Córdoba, se encontró con la resistencia de los alfaquíes cordobeses, quienes le recordaron que según la doctrina mālikí este tipo de bienes, constituidos como legados por particulares con un fin piadoso, eran inalienables. Al califa esta negativa le enojó mucho. Sin embargo, un alfaquí, el ya citado Muḥammad b. Lubāba se las ingenió para encontrar una solución al embrollo: el mālikismo imperante en al-Andalus no autorizaba en

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

efecto que el califa pudiera poner sus manos en esos bienes, pero la escuela jurídica ḥanafí sí que contemplaba excepciones a esa regla. Cuando el resto de sus colegas se escandalizaron por este abandono de la ortodoxia mālikí, Muḥammad b. Lubāba les preguntó si no era cierto acaso que ellos mismos se apartaban de la opinión de Mālik en muchas ocasiones. Como tuvieron que reconocer que así era, el califa encontró vía libre para poner sus manos en esa propiedad que tanto anhelaba, recompensando al ingenioso alfaquí con el nombramiento para el consejo asesor (*šūrà*).[41]

Casos como éste demuestran que las acusaciones que se hacían a los alfaquíes de utilizar las controversias como medio para escalar en las esferas de poder no andaban desencaminadas. Sin embargo, sería un error considerar que el sistema que sustentaba el orden islámico era un batiburrillo de normas arbitrarias e incoherentes. Nada más lejos de la verdad. El edificio que daba forma al orden islámico estaba asentado sobre unas bases muy sólidas. La gran labor de los ulemas andalusíes a lo largo de todo el siglo IX (III h.) consistió en tejer un *corpus* básico e inobjetable que servía de fundamento tanto a las cuestiones de ritual religioso (*'ibādat*) como a los negocios jurídicos civiles (*mu'āmalāt*). La adhesión a ese *corpus* era condición indispensable tanto para ser considerado musulmán, como para entrar a formar parte de esa comunidad (*umma*) «gobernada y no gobernante, sometida y no soberana», cuya dirección reclamaban los Omeyas. Dentro de la magna edificación que conformaba ese *corpus*, los alfaquíes se reservaron para sí la posibilidad de agrandar o estrechar las estancias a su gusto —o al gusto del poder del que dependían—, pero no por ello dejaron nunca de respetar los sólidos cimientos sobre los que se asentaba.

El definitivo establecimiento de ese *corpus* se refleja en diversas obras que fueron compuestas a lo largo del siglo X (IV h.). Sus autores ya no reflejaban la opinión de este u otro sabio con el que habían estudiado, sino que desgranaban paso a paso cada elemento del ritual o cada componente del marco de relaciones civiles que debían predominar en una sociedad islámica. Tratados como el *Mujtaṣar* (*Compendio*) de **'Alī b. 'Īsà al-Ṭulayṭulī** (m. *c.* 910/297 h.) o la *Risāla* de al-Qayrawānī (m. 996/386 h.) recogían hasta el último detalle todos y cada uno de los elementos que componían lo que se esperaba fuese la ortopraxis musulmana.[42]

Veámoslo con un ejemplo. Uno de los principales pilares de la

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

práctica musulmana era la oración. Antes de realizarla el creyente debía proceder a la ablución, pero ¿cómo debía llevarse a cabo? Ahí entraba de lleno el contenido de estas obras. Lavado de cara, enjuague de boca, aspiración de agua por la nariz y luego cada mano «desde la punta de los dedos hasta los codos». Y esto no una, sino dos veces, o incluso tres, pues eso era preferible en opinión de algunos. Luego las orejas por dentro y por fuera, para terminar con los pies «limpiando los huecos entre los dedos». Tras una alabanza ritual a Dios, el creyente quedaba así purificado para la oración. Pero esto no era todo. Había que especificar qué era lo que podía anular el estado de pureza ritual —ventosidades, secreciones, tactos— y qué hacer en tal caso, había que preveer la posibilidad de que el creyente no dispusiera de agua o estuviera enfermo y describir la manera de proceder si se daba cualquiera de esas circunstancias. Y luego estaba la ejecución de la propia oración, o la práctica del ayuno, o los ritos de la peregrinación, o la forma de cumplir con el precepto de la limosna a los menesterosos, así como la ordenación de asuntos tales como el préstamo sin interés, las modalidades de contratos de aparcería, las formas de ejecutar las herencias, las cuestiones matrimoniales, etc.[43]

Todas estas prácticas y normas explicadas hasta el más mínimo detalle configuraban la ortodoxia religiosa. El poder omeya hizo de su identificación con esa ortodoxia su particular bandera de legitimación. Cuando en el año 973 (362 h.) el califa al-Ḥakam II envió a un caudillo bereber del actual Marruecos un diploma (*tasŷil*) en el que le concedía la jefatura sobre su cábila, hizo especial hincapié en ordenarle seguir en sus sentencias los dictados del Corán y de la costumbre (*sunna*) del Profeta, cuidando de sus súbditos «a la luz de la clarísima ley religiosa». En qué consistía todo esto era también cuidadosamente enumerado en el diploma: la oración realizada a sus horas, el ayuno practicado de forma canónica, la toma del azaque de camellos, ganado menor, bovinos y productos agrarios de acuerdo a cantidades estipuladas, etc. Las prescripciones hechas por el califa en este diploma coinciden punto por punto con el contenido de cualquiera de los tratados de derecho mālikí que por entonces circulaban en al-Andalus.[44] A los ojos de al-Ḥakam II, al aceptar su soberanía el caudillo bereber no estaba anudando tan sólo un mero vínculo político, sino que estaba aceptando también conformar su gobierno a un orden que tenía en el califa su garante incondicional.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

A la altura del siglo x (IV h.), por lo tanto, el trabajo de las generaciones de ulemas de la centuria anterior había dado como resultado que los fundamentos de la práctica ortodoxa islámica representada por los Omeyas estuvieran ya bien fijados. Pero una cosa eran los principios y otra muy distinta la infinidad de situaciones con que la vida real confrontaba su aplicación. Si los ulemas habían sido piezas esenciales en su introducción en al-Andalus, nada más lógico que fueran ellos mismos quienes se encargaran de elaborar la complejísima casuística que se derivaba de su puesta en práctica. Es ahí donde tienen su origen los dictámenes jurídicos (fetuas), respuestas dadas por alfaquíes prestigiosos —llamados muftíes— ante cuestiones o casos difíciles, cuya resolución se planteaba como dudosa y no siempre respaldada por una opinión unánime.

La recogida de estas fetuas y su progresivo aumento a partir del siglo x (IV h.) nos están hablando de una práctica jurídica cada vez más elaborada en el seno de una sociedad cada vez más compleja. Su cuidada recopilación y puesta por escrito implicaban el reconocimiento de que podían servir de ejemplo en casos similares y en lugares o momentos muy alejados.[45] El principio de autoridad de determinadas figuras del mālikismo andalusí estaba ya por entonces plenamente consagrado —para eso servían, entre otras cosas, los registros de ulemas—, y la progresiva homogeneización de la práctica jurídica a través de sus fetuas no era más que su consecuencia inevitable. A ello probablemente coadyuvó la difusión por esta época del papel como soporte para la escritura. La exposición del caso y la respuesta del muftí de turno podían ser anotadas en pequeños pliegos para ser fácilmente copiadas y compiladas para su uso por todos los rincones de al-Andalus.[46]

La abundante casuística que generaba el derecho islámico en plena época califal —y del que tales fetuas son un buen testimonio— hizo que la prueba documental adquiriera una importancia cada vez mayor en los juicios junto a testimonios y juramentos. Para que un documento surtiera efecto y no pudiera ser malinterpretado en un posible proceso judicial, era necesario contar con redacciones de documentos precisos, donde cada cláusula estuviera desglosada a la perfección y donde no hubiera lugar a equívocos. Fruto de estas preocupaciones fue la aparición de formularios notariales, esto es, tratados que contenían modelos de documentos referidos a actos jurídicos diversos (matrimo-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dicas orientales, una idea que surge con fuerza cuando se comparan los contenidos de este formulario con documentos reales procedentes de Egipto o Siria, con los que existe cierta coincidencia en sus contenidos generales. Sea como fuere, es evidente que el orden islámico no se limitaba a un conjunto de minuciosos preceptos teóricos; también afectaba de lleno a muchos aspectos de la vida de las personas y, en general, de la propia sociedad. Es momento, por lo tanto, de que dediquemos unas páginas a explorar este ámbito.

El ordenamiento social

Si hay algo que diferencia la historia de las sociedades musulmanas medievales de sus contemporáneas del Occidente cristiano, es la ausencia en ellas de colecciones documentales parangonables a las que inundan los archivos franceses, ingleses, italianos o españoles. A veces esta ausencia se ha querido ver como un rasgo distintivo de unas sociedades, las islámicas, en las que la oralidad jugaba un papel más importante que el registro escrito: las gentes concluían acuerdos o planteaban disputas por medio de juramentos o testigos, mientras que el documento, si se utilizaba, sólo tenía un carácter accesorio supeditado siempre a los procedimientos orales, debido a la existencia de un sustrato social comunitario en el que palabras y costumbres dominaban sobre las escrituras.[49]

Esta idea no me parece convincente. Las copias que incluyen los cronistas de documentos del archivo del alcázar cordobés o la existencia de formularios notariales y volúmenes que recopilaban sentencias judiciales (*aḥkām*) nos hablan de una cultura escrita ampliamente extendida. Lógicamente, esa cultura no pudo alcanzar a todo el espectro social andalusí; hubo, sin duda, zonas de sombra que, al igual que ocurría en las sociedades cristianas, quedaron en la penumbra de la oralidad y la costumbre. Pero esto no debe hacer olvidar que el orden islámico recurría ampliamente al documento escrito. Los procesos jurídicos acarreaban a veces correspondencia e intercambio de documentos entre cadíes, y cuando alguien perdía un documento o morían los testigos que habían dado fe de un determinado acto, podía solicitar que se le volviera a redactar un acta, prueba evidente de que este instrumento tenía importancia legal.[50] La «revelación documen-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nios, herencias, manumisiones, etc.) y a los que se añadía un prolijo comentario que explicaba el porqué de la inclusión de las distintas cláusulas que los componían.

Las primeras obras del género notarial se compusieron en Córdoba en la segunda mitad del siglo x (IV h.). Un alfaquí llamado Ibn al-Hindī (m. 1008/399 h.) redactó un célebre compendio de escrituras notariales que mereció el elogio de sus contemporáneos. Sin embargo, el primer formulario notarial llegado hasta nosotros es el de su contemporáneo Ibn al-ʿAṭṭār (m. 1009/399 h.), un cordobés que hizo la peregrinación, estudió con reputados maestros y fue miembro del consejo (*šūrà*). Su formulario contiene casi dos centenares y medio de modelos que servían para la redacción de documentos matrimoniales, testamentarios, referidos a conversiones, emancipaciones, posesiones, avenencias, etc. Junto a la enorme cantidad de materias que cubre, lo más llamativo de este formulario es el hecho de que cada modelo va seguido por un comentario en el que se explican las razones jurídicas y los precedentes que justifican la inclusión de cada una de sus cláusulas.[47]

La minuciosidad con la que describe estos documentos y el cuidado con el que están redactados sus contenidos, demuestran que Ibn al-ʿAṭṭār estaba obsesionado por no dejar el menor resquicio legal al azar, recogiendo de forma precisa el acto jurídico en cuestión. Ello demuestra que ese documento podía ser utilizado como prueba —¿qué otro sentido podrían tener si no las prolijas cláusulas contenidas en estos formularios?— y como un refrendo de actos jurídicos que debían ponerse a resguardo de interpretaciones torticeras por parte de alfaquíes o de esos testigos cuya corrupción y poca fiabilidad eran denunciados por algunos.

No sabemos desde cuándo los documentos escritos adquirieron en al-Andalus la importancia que refleja el formulario de Ibn al-ʿAṭṭār. Una ojeada siquiera superficial a su contenido revela una familiaridad con la cultura de la escritura jurídica más que notable. Es frecuente, por ejemplo, que Ibn al-ʿAṭṭār incluya fórmulas alternativas dentro de sus modelos, en previsión de posibles reclamaciones que podían darse si la redacción no era la adecuada.[48] Estas fórmulas alternativas indican que ya en la segunda mitad del siglo x (IV h.) las sutilezas jurídicas estaban más que asumidas. Es muy difícil saber si esta tradición se había venido gestando en al-Andalus —como me parece lógico suponer—, o si bien se trató también de una importación de fórmulas jurí-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tal» de la que hablan algunos medievalistas europeos para referirse al incremento de documentos escritos en zonas como Francia e Inglaterra a partir del año 1000, puede retrasarse en el caso de al-Andalus al menos un siglo, mientras que las sutilezas «notariales» que manejaban gentes como Ibn al-ʿAṭṭār en la redacción de sus documentos eran inimaginables en muchas tierras europeas de la misma época, tal vez con la única excepción de algunas zonas de Italia.

El pobre legado documental que nos ha dejado al-Andalus, y en especial el período omeya, no se debe, por lo tanto, a que se tratara de una sociedad con escasa proyección en el registro escrito. La explicación es otra. Parte de ella reside en los propios avatares históricos de este ámbito. La caída del califato omeya, la formación de los reinos de taifas y las sucesivas invasiones almorávides y almohades debieron imponer una discontinuidad en unos registros afectados por destrucciones de documentos que progresivamente iban careciendo de valor. Como colofón, la conquista cristiana y el interés de los nuevos señores de hacer por lo general tabla rasa con toda la herencia anterior supuso un golpe definitivo al ya débil legado documental andalusí.

Con todo, esta explicación no es suficiente para entender el fenómeno en toda su amplitud. En otras sociedades musulmanas que no sufrieron tales avatares también se constata una escasez documental que no resiste comparación con la riqueza de los fondos occidentales. Ahora bien, conviene tener en cuenta que esta riqueza no es indiscriminada. En realidad, y durante buena parte de los primeros siglos medievales, la mayor parte de la documentación escrita en la Europa Occidental procede de instituciones eclesiásticas. Las cancillerías regias no se organizaron hasta los siglos XIII y XIV, mientras que los registros nobiliarios son cosa de época bajomedieval y moderna. Algo similar ocurre con la documentación de concejos y ciudades, que sólo de forma tardía comenzó a ser preservada de forma sistemática. La «rica» documentación occidental de la Alta Edad Media cristiana procede en su mayor parte de monasterios y obispados, mientras que otras instancias de poder permanecieron prácticamente ajenas a la preservación del recuerdo escrito.

No se puede hacer, por lo tanto, una comparación genérica entre sociedades musulmanas y cristianas, adscribiendo a aquéllas un supuesto predominio de la oralidad y a éstas una preponderancia de la cultura escrita. En realidad, la diferencia estriba en que en Occidente

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

algunas instituciones adquirieron muy pronto una clara conciencia de que su dominio social y económico pasaba por preservar la memoria escrita que consagraban los documentos. Como ese dominio social y económico llegó prácticamente intacto hasta épocas modernas, los historiadores de los dos últimos siglos han podido disponer de un caudal ingente de documentos. Tales documentos, sin embargo, no fueron preservados para proporcionar satisfacciones a los eruditos, sino para mantener vivas las pretensiones legales sobre unos privilegios sociales y económicos cuyo origen se perdía en la noche de los tiempos.

En las sociedades musulmanas, en cambio, éste no fue el caso. El rechazo de la propia ley musulmana a crear ámbitos privilegiados dentro de la comunidad de los creyentes (*umma*), la insistencia de los alfaquíes en controlar los aspectos del ordenamiento social y económico, o los propios vaivenes políticos que encumbraban y enterraban dinastías y fuentes de legitimidad, fueron algunos de los factores que impidieron la aparición de instituciones formalizadas que hicieran de la preservación de su propia memoria una seña de identidad y de dominio. Es un lugar común afirmar que en el islam, al contrario de lo ocurrido con el cristianismo, nunca llegó a cuajar una institución centralizada como la Iglesia. Sin embargo, tampoco se consolidaron instituciones municipales como los concejos, territoriales como condados o principados, o económicas, como las agrupaciones artesanales. Esto naturalmente no quiere decir que no existieran instituciones en el ámbito islámico: las ciudades se dotaron de una organización comunal, los territorios se jerarquizaron, y artesanos y comerciantes se agruparon para salvaguardar sus intereses. Pero estas instituciones jamás adquirieron el grado de formalización y consolidación de sus homólogas europeas. A medida que éstas fueron adquiriendo unos perfiles más claros y acusados comenzaron a generar no sólo documentos, sino también —y esto es lo verdaderamente importante— memoria o, lo que es lo mismo, una clara conciencia de que la preservación del pasado podía proporcionar argumentos útiles para el presente.

La ausencia de documentos en las sociedades musulmanas medievales sólo indica que ese tipo de instituciones muy formalizadas no llegaron a cuajar en ellas. Esto no significa que la escritura se viera suplantada por la oralidad y la costumbre, signos de una organización social comunitaria. Una lectura siquiera superficial de las obras jurídicas muestra una obsesión por fijar hasta el último detalle de cada as-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pecto de los procedimientos, cada faceta de la vida social del creyente. Pero esta obsesión no se tradujo en la elaboración de códigos legales semejantes a las compilaciones legislativas occidentales; adquirió un carácter en apariencia «informal», avalado por innumerables obras, transmisiones y opiniones jurídicas. Todas ellas decían lo mismo, pero todas lo decían de distinta manera. Los alfaquíes siempre defendieron ese rasgo de su conocimiento normativo que era lo que les aseguraba a ellos, y no a otras instancias de poder, la posibilidad de ejercer su peculiar control social.

Pese a todo ello, el documento escrito adquirió una importancia de primera magnitud. Era imprescindible para fijar prácticas, normas y rituales. Sin embargo, la escritura también podía socavar mecanismos de control tan manjeables como eran testigos y juramentos. Por eso coexistió con éstos sin llegar a suplantarlos definitivamente. Las gentes demandaban documentos, pero esos escritos iban a parar a manos de los interesados que podían hacer uso de ellos en eventuales pleitos. Lo que estos documentos no encontraron nunca fue el albergue de lugares como los monasterios altomedievales que hicieron de ellos piezas esenciales para consolidar su propio poder.

La falta de colecciones documentales en las sociedades musulmanas nos obliga a espigar los datos en materiales muy heterogéneos. A las referencias de crónicas, registros de ulemas o descripciones geográficas a la organización social y económica de al-Andalus, se han añadido en los últimos años los datos de las fuentes jurídicas —en especial las compilaciones de fetuas y los formularios notariales— que contienen buen número de informaciones sobre estos aspectos. En uno y otro caso, sin embargo, la sensación que obtiene el historiador es de cierta frustración. Se trata siempre de ocasionales fogonazos en los que por un momento parece iluminarse una determinada práctica o aspecto de la vida social, pero sin que sea posible escrutar en las sombras que se esconden detrás de ese resplandor. Podemos saber mucho sobre ventas o arriendo de propiedades, pero desconocemos dónde estaban las tierras de la aristocracia cordobesa, cómo se organizaban o quiénes las trabajaban. Estas y otras muchas preguntas apenas pueden ser contestadas, siendo dudoso que alguna vez puedan llegar a serlo.

En cambio sí que podemos describir el cuadro que la sociedad califal se hacía de sí misma. Para ello el testimonio de fetuas o formularios notariales es inapreciable. A pesar de su carácter a veces abstrac-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

to y decontextualizado —«se le planteó al alfaquí Fulano el caso de un hombre que había dejado una herencia en cierta ciudad, muriendo poco después uno de los herederos...»—, las fetuas respondían en su mayor parte a casos reales. La labor de sus compiladores consistió en despojar a estos dictámenes de las circunstancias concretas que concurrían en cada caso con el fin de «reducir la realidad a un lenguaje jurídico».[51] Los formularios notariales pueden suscitar asimismo dudas de que su empleo haya estado realmente extendido entre amplios sectores de la población. De hecho, como se verá más adelante, sus principales usuarios eran los miembros de las clases dominantes, cuya demanda de instrumentos documentales para justificar sus actos jurídicos fue lo que provocó la redacción de esos formularios.

En realidad, el verdadero problema de las fuentes jurídicas andalusíes no es tanto su veracidad, como el hecho de que únicamente nos están ofreciendo una visión «islámica» de la sociedad, esto es, una visión que se adecuaba en sus fundamentos y funcionamiento a la ortopraxis musulmana. ¿Pudieron existir elementos alógenos en la configuración de la sociedad andalusí que fueron ignorados por los alfaquíes debido a que no se adaptaban a los principios de la práctica islámica? No lo sabemos. Es posible que existieran formas de articulación de la sociedad que o bien fueron dejadas conscientemente de lado por los alfaquíes por no saber muy bien dónde encuadrarlas, o bien fueron convenientemente disfrazadas bajo un ropaje «islámico» siendo su verdadero carácter otro muy distinto.

Los contratos agrarios

Un ejemplo puede aclarar este extremo. Uno de los temas que suele estar presente en los tratados jurídicos es el de la aparcería, esto es, la asociación entre un propietario y un labrador en el que aquél pone la tierra y éste su trabajo. A veces la simiente puede ser compartida en diversos porcentajes entre ambos, siendo después la cosecha repartida en partes previamente acordadas. La jurisprudencia musulmana elaboró una amplia casuística sobre este tipo de contratos, distinguiendo aquellos que se realizaban en zonas de secano, de los de regadío o los referidos a la plantación de árboles frutales, así como las diversas formas en que cada parte podía contribuir a esta asociación.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Se ha tendido a considerar que la extensión del regimen de aparcería demuestra la existencia generalizada de un «campesinado libre» en al-Andalus. Los aparceros que trabajaban las tierras de los propietarios mantendrían un estatus de libertad personal que les permitiría acordar esos contratos por su propia voluntad. Como además su ganancia dependía del rendimiento agrario, estarían muy implicados en el trabajo de sus tierras, dado que buenas cosechas significaban un aumento de sus propios recursos.

Esta idea, sin embargo, no pasa de ser una suposición, en absoluto respaldada por evidencia alguna. En casos contemporáneos bien conocidos, como por ejemplo Irán, la gran extensión de la aparcería en las zonas rurales no impedía que las condiciones de los campesinos fueran bastante duras. El derecho a cultivar la tierra iba asociado a prestaciones en trabajo y en especie ofrecidas al propietario, prácticas que eran consideradas por Ann Lambton como una pervivencia de «costumbres medievales».[52] Lógicamente al-Andalus no puede ser comparado con el Irán contemporáneo, pero el ejemplo es un buen recordatorio de que la práctica de la aparcería no permite deducir automáticamente que el campesinado gozara de una situación acomodada.

De hecho, algunas de las prácticas ligadas a la aparcería en al-Andalus llaman poderosamente la atención. Una de ellas consiste en que todo el trabajo, incluyendo el transporte de la cosecha, corresponde al aparcero. Aunque en este punto la opinión de Mālik b. Anas era que el propietario también debía participar en las labores de cultivo, en al-Andalus se acabó imponiendo el uso local (*'amal*) que hacía recaer en el cultivador todas las labores de la tierra. La vigencia de este uso frente a la opinión general del mālikismo fue defendida por juristas andalusíes como ʿĪsà b. Dinār (m. 822/155 h.) o ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Jālid (m. 870/256 h.).

El aparcero podía estar obligado no sólo a transportar la cosecha en sus propias acémilas hasta la casa del arrendador, sino también a moler el trigo en determinados molinos fijados previamente. Sus obligaciones no acababan ahí. Aunque en algunos contratos de aparcería no se incluían cláusulas relativas a los obsequios que debían entregarse al propietario porque constituían «un servicio *voluntario* del agricultor», algunos consideraban que era mejor incluirlas. Un modelo de contrato de aparcería desglosa en qué debían consistir estas prestaciones en especie: cada año, coincidiendo con la fiesta de los sacrificios, el cam-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pesino tenía que hacer entrega al propietario de la tierra de «un carnero vivo de cuatro años, de cuerpo blanco y ojos negros, bien formado y adulto»; también en la fiesta de la ruptura del ayuno, celebrada al final de ramadán, debía ofrecer otro carnero de las mismas características; por último, el primer día de enero, con el inicio del año nuevo del calendario solar, el aparcero estaba obligado a entregar uno o dos corderos lechales «gordos, de buenas hechuras», así como otras tantas gallinas de las mismas características. En caso de que surgieran disputas sobre estas prestaciones, el dueño de la tierra habría «de ser creído (siempre) en relación con esta cuestión, sin que esté obligado a prestar juramento».

Todas estas obligaciones aparecen en un modelo de contrato de aparcería (*muzāraʿa*) en el que también se preveía que el dueño de la tierra pusiera toda la simiente, adelantando la parte del aparcero y obteniendo su devolución después de la cosecha. Tal cosecha debía dividirse en dos mitades, pero esto era una ficción pues como acabamos de ver el aparcero debía devolver la parte de la simiente que se le había adelantado. Si el contrato se desarrollaba en un período de varios años —con la posibilidad de que en uno de ellos se produjera una mala cosecha—, esto podía tener como consecuencia el endeudamiento progresivo del campesino con respecto al propietario.[53] Ese campesino debía satisfacer, además, otra carga: en el caso de que en la tierra recibida existiera un edificio destinado a albergarle, también debía pagar su alquiler, e incluso era posible no incluir en el contrato una cláusula a tal efecto si en la alquería (*qarya*) donde se ubicaba el predio era uso consuetudinario el cobrar por el alquiler de las casas.[54]

Un aparcero que recibiera la mitad de la simiente con obligación de devolverla después de la cosecha, que tuviera que transportar la cosecha a un lugar indicado, que estuviera obligado a moler el trigo en determinados molinos —¡tal vez del mismo propietario!—, que hubiera de satisfacer determinadas cargas en especie en determinadas fechas o que, en fin, debiera pagar el alquiler de su vivienda, no era, desde luego, un labriego acomodado. Mālik b. Anas había establecido que todas estas cargas eran lícitas si su monto total equivalía al alquiler de la tierra, pero en al-Andalus gentes como el inefable ʿĪsà b. Dīnār habían defendido su validez «tanto si [su valor] es menor al del alquiler del fundo, como si es superior ... cuando se satisface el alquiler de la tierra con algún [producto] que se obtenga de ella, o algún alimento,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tanto si proviene de ella, como si no». En otras palabras, en al-Andalus, y a pesar de las dudas de algunos piadosos alfaquíes, había pasado a ser un hecho aceptado que los campesinos pudieran sufrir exacciones. Estas exacciones eran idénticas a las que habían soportado los campesinos que habitaban en las tierras de Artobás, nieto del rey visigodo Vitiza, que a mediados del siglo VIII entregaban a su señor regalos cada vez que éste hacía una gira por sus dominios.

El formulario de Ibn al-ʿAṭṭār recoge otros tipos de contratos de aparcería, pero éstos tienen un carácter muy distinto al que acabamos de describir. Uno de ellos nos habla de que propietario y aparcero se reparten a partes iguales la simiente y de que el aparcero ha comprado la construcción levantada en el predio por un cierto número de dinares.[55] Aquí no hay mención alguna a cargas o alquileres, por lo que es evidente que estamos ante dos individuos de similar rango que han llegado a un acuerdo para explotar conjuntamente una determinada propiedad y que pertenecen a una clase que nada tiene que ver con la de un campesino que tiene que vérselas y deseárselas para encontrar un carnero bien cebado antes de que termine el mes de ramadán.

¿Cuál de los dos tipos de contratos refleja mejor la situación que se vivía en las tierras de al-Andalus? No hay manera de saberlo a ciencia cierta y es sólo el sentido común lo que hace suponer que el sometimiento de los campesinos frente a los propietarios estaría más extendido que la asociación entre gentes que intercambiaban semillas, se dividían por la mitad la cosecha e incluso hacían compraventas de determinadas edificaciones.

Habilitación social y habilitación moral

En muchos trabajos basados en el estudio de las fuentes jurídicas la sociedad andalusí es entendida como un todo homogéneo. Sin embargo, tal vez no haya que perder de vista que los modelos de los formularios notariales o las fetuas emitidas por los muftíes eran instrumentos de los que se servían principalmente los miembros de las clases dominantes para regular las relaciones entre ellos o los actos jurídicos que protagonizaban. Esto es algo que se aprecia muy bien en el formulario de Ibn al-ʿAṭṭār. Los modelos de documentos que en él se contienen no hacen, lógicamente, distinciones entre clases: cualquier mu-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sulmán podía recurrir a ellos para dejar constancia de este o aquel acto jurídico. Sin embargo, al leer el contenido de estos documentos la idea que se obtiene es que se trataba de actos que tenían como partícipes a miembros de la aristocracia (*jaṣṣa*). Sólo esta clase de gentes podían considerar que en un negocio de compraventa de tierras era necesario redactar un documento en el que se hiciera consignar el defecto (*'ayb*) que suponía que esas tierras estuvieran sujetas a pagos fiscales y no estuvieran exentas de ellos.[56]

Lo mismo ocurre en otros apartados de esta obra. Varios modelos de documentos están dedicados al tema de la peregrinación sustitutoria. Veíamos antes que en al-Andalus estaba aceptado que si alguien no cumplía con la obligación religiosa de peregrinar a La Meca, podía dejar una manda en su testamento para que su albacea encargara a un tercero cumplir ese rito en su lugar depués de su muerte. La cantidad necesaria era muy considerable —un mínimo de cien dinares—, y no estaba, desde luego, al alcance de cualquiera. Pues bien, Ibn al-ʿAṭṭār incluye nueve modelos de documentos relacionados con este tema. Algunos de ellos proporcionan una detallada exposición de todos los ritos que debía cumplir el peregrino sustitutorio a su llegada a La Meca; otros prevén la posibilidad de que el peregrino deje en prenda bienes raíces como garantía de que cumplirá el encargo; otros, en fin, ofrecen modelos para la certificación de que la peregrinación se había llevado a efecto.[57]

Un tema como la peregrinación sustitutoria, sólo al alcance de unos pocos, generaba, pues, una considerable actividad documental. Tales documentos no deben verse como un reflejo de la «sociedad andalusí», sino de un sector muy minoritario que podía acudir a esta práctica para calmar sus aspiraciones religiosas. No se trata, sin embargo, de un ejemplo único. El modelo de contrato de matrimonio que recoge ese mismo formulario contiene una cláusula que prescribe que el marido «tiene conocimiento de que su mujer ... no atiende a sus necesidades personales, ya que dada su posición [*ḥāl*] y categoría [*manṣab*], siempre dispuso de servicio», por lo que se obliga a costearle una sierva.[58] La inclusión de esta cláusula demuestra que no estamos ante la unión de dos pobres desheredados.

Una lectura de estas fórmulas en clave social y no meramente jurídica permite conocer cuáles eran las prácticas en las que se veían envueltas las clases dirigentes andalusíes. Estas gentes compraban y ven-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dían esclavos, les emancipaban y concertaban matrimonios entre ellos. A veces entregaban a otra persona un esclavo de determinadas características, a cambio de recibir dos algún tiempo más tarde; en otras ocasiones cedían a otra persona los servicios de sus esclavos por un período determinado, con la condición de que les fuera devuelto intacto o, en caso contrario, de que se les proveyera de otro de características similares.[59] También podían establecer contratos de aparcería, como ya se ha visto, dependiendo tanto del tipo de tierra, como del vínculo, asociativo o explotador, que les uniera con el aparcero. En otras ocasiones, lo que hacían era entregar dinero a un socio para que éste negociara con él y se repartieran entre ambos los beneficios. Estas gentes también redactaban documentos para comprar por adelantado productos agrícolas pagando en dinares contantes y sonantes a cambio de recibir cereales, higos, aceite o pimienta en una determinada fecha, poniéndose así al abrigo de posibles alzas de precios. Otra práctica común entre ellos era entregar en usufructo a sus beneficiados viñedos, olivares, árboles frutales o hasta la leche que producían algunas de sus ovejas, dando en ocasiones la posibilidad al beneficiario de efectuar la compra del bien usufructuado.[60]

Cuando el «usuario» de los documentos de estos formularios quería dar muestras de su religiosidad podía constituir un bien como habiz, esto es, un legado inalienable cuyos frutos o uso estaban destinados a una causa piadosa. Un caballo para la guerra santa, unas joyas para los esponsales de los pobres, unos libros para su estudio por aprendices de ulemas o, más frecuentemente, unas tierras cuyas rentas sirvieran para el mantenimiento de una determinada mezquita, eran todos ellos bienes susceptibles de ser constituidos como habices. En ocasiones la constitución de estos habices podía tener motivaciones menos nobles. La práctica jurídica preveía que el propietario del bien tenía potestad de señalar quién habría de ser el beneficiario de su disfrute. Además de mezquitas, menesterosos o combatientes por la fe, el agraciado podía ser un miembro de la propia familia. Como además estos legados piadosos tenían un carácter perpetuo e irrevocable, su promotor podía señalar no sólo a los hijos sino también a los descendientes que habrían de ser los beneficiarios del habiz. Recurriendo a esta argucia jurídica se establecía una línea de herencia que excluía o incluía a determinados herederos, sorteando de esta manera las rígidas normas testamentarias del derecho islámico. La «utilidad» de esta ins-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

titución iba, sin embargo, aún más lejos. Gentes como el deudor ahogado por las deudas o el cortesano que temía ver sus propiedades confiscadas podían constituir un habiz con sus bienes en favor de sus hijos para poder así declararse insolventes y asegurar el sustento de sus proles.[61]

Este rápido catálogo de algunos documentos cuyos modelos se incluían en los formularios notariales da una idea del tipo de prácticas vigentes en la sociedad andalusí, o para ser más exactos entre determinadas clases de esa sociedad. Sin embargo, también podía existir una limitación a estas prácticas. El derecho musulmán desarrolló su propia versión de la economía moral de las élites y estableció mecanismos para la inhabilitación de un individuo como persona jurídica, si se demostraba que era derrochador de sus bienes, despilfarrándolos en asuntos que no le eran «de provecho en la tierra, ni en el otro mundo ... pródigo de conducta, no mirando por sí mismo, ni cuidando su hacienda ni sustento». Alguien capaz de «pulverizar perlas para bebérselas en una copa de vino» requería ser puesto bajo tutela, quedando anulada cualquier transacción o acto que hubiera realizado. El dominio de sus actos no le era devuelto si no era capaz de demostrar que había hecho enmienda y regresado al camino recto.[62]

Esta división moral de la sociedad aparece también en modelos de documentos que servían para declarar a alguien idóneo como testigo. Uno de estos modelos establecía que el individuo en cuestión era conocido por los testigos que le avalaban «por su nombre y su linaje». Se trataba de una persona «introducida entre los virtuosos, apartada de los deshonestos y sospechosos; ocupada únicamente en los asuntos religiosos y terrenales que le atañen; que no se relaciona con deshonestos ni mantiene tratos con sospechosos». Alguien así podía ver su testimonio reconocido en cualquier pleito, inclinando la balanza de la justicia hacia sus congéneres.

Peores perspectivas tenía aquel a quien otros testigos afirmaban conocer «de vista y por su nombre» —ninguna mención aquí a la genealogía—, declarándole «persona malvada, corrupta y depravada, introducida entre los sospechosos y libertinos, apartada de los virtuosos y magnánimos». Alguien así quedaba excluido de poder testificar y era inmediatamente reo de encarcelamiento. Poco le valía poder presentar testigos que declararan sus bondades poniéndose de su lado pues esto «no tendrá validez en absoluto ... Porque dieron fe [teniendo en cuen-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ta] las apariencias, mientras que los que declararon en contra de dicha magnanimidad [tuvieron en cuenta] su lado oculto».[63] La capacidad que tenían los alfaquíes de excluir a alguien del orden social no era, por lo tanto, desdeñable. No bastaba con ser un miembro de las clases dominantes andalusíes para entrar a formar parte en el círculo de los que estaban capacitados legalmente. Cada cual debía adaptar su proceder a un conjunto de exigencias morales conformes a la ortodoxia de los alfaquíes. Dos ulemas podían ponerse de acuerdo para recusar a un testigo basándose en que se trataba de una persona cuya conducta no era satisfactoria «debido a sus normas detestables y a la maldad de su proceder».[64]

Un complejo caso jurídico: la herencia de ʿĀmir al-Umawī

Gentes muy acomodadas y sin duda alguna respetables fueron las protagonistas de un excepcional documento que incluye Ibn al-ʿAṭṭār. Se trata de la copia de una escritura real en la que aparecen consignados los nombres de casi todos los participantes en una compra que se realizó en Córdoba en la última década del siglo X (años ochenta del siglo IV h.). Es un documento muy largo que demuestra que los miembros de la *jaṣṣa* cordobesa protagonizaban una gran variedad de complejos actos jurídicos.[65] Al ser un testimonio muy interesante sobre aspectos que, por lo general, desconocemos por completo, merece la pena que nos detengamos en analizar detalladamente su contenido.

Según el documento, cierto personaje compró unas propiedades enclavadas en la alquería de Šatīma b. Jalīf, situada en algún lugar de las dependencias de Córdoba. Se trataba de unas propiedades muy extensas que comprendían «patios, explanadas, eras, muladares, terrenos, construcciones, pozos, frutos y derechos», y que además estaban libres de cargas fiscales, lo que aumenta la certeza de que nos encontramos ante bienes de miembros de la clase dirigente cordobesa.

Los propietarios que habían accedido a vender estos bienes eran todos ellos miembros de una familia: la esposa, hijos y nieto del difunto ʿĀmir al-Umawī. Este hombre había estado casado con una mujer llamada ʿA'iša bt. ʿAli. Además de viuda, esta mujer también era huérfana. Al morir, su padre le había encargado en su testamento a ella y a su marido, el ahora también fallecido ʿĀmir, saldar las deudas que

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tenía pendientes. Lo primero para lo que sirvió el dinero percibido por la venta de las propiedades de la alquería de Šatīma b. Jalīf fue para liquidar dichas deudas.

El difunto ʿAmir al-Umawī también había dejado tres hijos con derechos a su herencia. Uno de ellos era una mujer, llamada Ummat al-Raḥmān. Estaba casada con un tal Yaḥyà b. ʿAbbās, a quien su esposa le había otorgado un poder para representarla en la venta de las tierras de la alquería. Yaḥyà así lo hizo, con lo que la parte correspondiente a su mujer en esas propiedades quedó vendida sin mayores problemas. Pero en las propiedades vendidas también tenían derechos a partes iguales los otros dos hijos de ʿĀmir, llamados Muḥammad y Aḥmad, los cuales también habían fallecido ya, con lo cual el asunto se complicaba mucho.

Comencemos por Muḥammad. Este hombre, además de las propiedades en la alquería de Šatīma, también había poseído bienes en Córdoba por un valor de 665 dinares, una cifra importante, que equivalía al valor que también tenía su parte en las propiedades de la alquería. Cabe calcular, por lo tanto, que sólo en bienes raíces en la capital y en el campo las propiedades de este hombre estaban valoradas en 1.300 dinares. Al morir en Rueda de Jalón —tal vez en el curso de una expedición militar—. Muḥammad había dejado viuda a una mujer llamada Fátima, que se encontraba ahora bajo la tutela de su padre. A Fátima se le debían varias cosas: en primer lugar, el pago aplazado del acidaque que todavía no había sido satisfecho por el esposo; en segundo lugar, su parte en la herencia de éste; y, en tercer lugar, también se le adeudaban los alimentos y ropas que ella había tenido que poner de su peculio. Para saldar estas cuentas el padre de Fátima recibió 300 dinares, con lo cual se extinguía «la acción de su hija Fátima sobre todo lo dejado por su esposo». El resto del legado de Muḥammad fue a parar a su madre, ʿA'iša, ya que tenía que saldar con ella y con su padre una deuda que ascendía a 1.000 dinares, tal y como había sido reconocido por el finado en un testamento certificado por el cadí de Córdoba.

El caso del otro hijo, Aḥmad, era aún más complicado si cabe. Este hombre al morir había dejado un testamento en el que reconocía deudas con diversas personas que ascendían a 145 dinares. También había dejado dispuesto diversas mandas que ascendían a 282 dinares. El resto de su herencia, que ascendía a 661 dinares, valor de sus pro-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

piedades en la alquería de Šatīma, debía repartirse entre sus herederos: su padre, ʿĀmir —que, recordemos, había muerto—, y su propio hijo, llamado Muḥammad, que era menor de edad.[66] La tutela de este niño había recaído en su tío Yaḥyà b. ʿAbbās, a quien veíamos antes actuando como representante de su esposa Ummat al-Raḥmān y al que también se había nombrado albacea de la ejecución del testamento de su cuñado, el difunto Aḥmad. En calidad de tal, percibió los 427 dinares necesarios para liquidar las deudas del finado y ejecutar las mandas que había dispuesto. Quedaban 234 dinares del total de la herencia. Al huérfano Aḥmad le correspondieron 195 dinares que fueron recibidos por su tutor. Quedaba un sexto, esto es, 39 dinares que correspondían al otro heredero, el padre del difunto, ʿĀmir. Sin embargo, como éste ya había muerto había que entregar el dinero a sus herederos. Éstos eran su viuda, ʿA'iša, su hija Ummat al-Raḥmān y su nieto Muḥammad b. Aḥmad b. ʿĀmir. La primera se enbolsó un octavo, esto es, cinco dinares menos un dirham; la segunda la mitad, 19 dinares, cuatro dirhems y un cuarto, y al niño le quedó el resto que ascendía a 14 dinares y cinco dirhems que, naturalmente, quedaron en manos de su tutor.

El contrato de venta de las propiedades en la alquería de Šatima muestra, por lo tanto, un complejísimo panorama jurídico en el seno de una sola familia. No se trata de una familia demasiado extensa: está circunscrita a padres, tres hijos, dos de ellos casados, y un nieto. Y, sin embargo, el número de actos jurídicos que protagoniza este pequeño grupo familiar es asombroso. Tenemos concesión de poderes, reconocimientos de deudas, pago aplazado del acidaque, ejecuciones testamentarias, nombramiento por el cadí de tutor, nombramiento por el cadí de albacea, divisiones entre herederos, declaración de exención fiscal y hasta un certificado de defunción emitido por el cadí de Zaragoza dando cuenta del fallecimiento de Muḥammad b. ʿĀmir en Rueda de Jalón, un lugar situado dentro de su jurisdicción. Nada se había dejado al azar y el comprador pudo tomar posesión de sus tierras a sabiendas de que tenía un documento que ponía fin a cualquier reclamación que en el futuro se le presentara. Este escrito es además un claro testimonio de que a finales del siglo x (IV h.) la práctica jurídica en al-Andalus estaba tan desarrollada que es más que dudoso que cualquiera con una cierta cantidad de riquezas y aprecio por ellas se arriesgara a concluir acuerdos verbales sobre ellas, so pena de verse envuelto en

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

penosos litigios ante alguno de los cadíes que por esas fechas ya ejercían en cada ciudad de al-Andalus.

Es también notorio el origen de la riqueza de esta acaudalada familia cordobesa. Se trata de tierras situadas, bien en Córdoba, bien en una alquería de su circunscripción. Su venta permite disponer de monedas empleadas para dar a cada uno lo suyo e impedir que en el futuro puedan presentarse reclamaciones improcedentes. Estas tierras estaban entregadas para su cultivo en régimen de aparcería —hay una breve referencia a ello en el documento— y cabe pensar que sus concesionarios serían campesinos de la alquería que es posible estuvieran sometidos a las prestaciones que más arriba veíamos.

La tenencia de esclavos y las relaciones de dependencia

Existía otro indicio del dominio aristocrático: la posesión de esclavos y las relaciones de dependencia que se establecían con los libertos. El formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār contiene diez modelos de documentos que tratan sobre esclavos, mientras que veintiocho conciernen de un modo u otro a libertos (*mawālī*). Es un lugar común afirmar que la situacion del esclavo en las sociedades musulmanas era relativamente buena: algo así como un miembro más de la familia comprado en el mercado por un puñado de monedas. También es muy común afirmar —a pesar de que no existe evidencia que así lo corrobore— que a los esclavos *sólo* se les adscribían tareas domésticas, lo que es una forma de decir trabajos livianos exentos de penalidades. Según esta singular visión, las expediciones militares o las vastas redes comerciales que capturaban y traficaban con esclavos tenían como único objetivo proveer de criados y concubinas a los hogares musulmanes. Otra idea no menos en boga insiste en la imposibilidad de comparar la esclavitud musulmana con la de época clásica, en la cual el esclavo era considerado un mero objeto frente a su equivalente en las sociedades musulmanas donde gozaba de una situación jurídica relativamente mejor.

Es probable que esta peculiar percepción de la esclavitud en las sociedades musulmanas se deba al hecho de que no nos han llegado testimonios de esclavos, exceptuando las noticias que nos hablan de que estas gentes, pese a la *bondad* de las condiciones en que vivían, tenían

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

a veces la inveterada costumbre de escaparse en cuanto podían. El propio Ibn al-ʿAṭṭār incluía en su formulario sendos modelos de documentos para la declaración tanto de la huida como del hallazgo de un esclavo. También existían exhortos entre magistrados que daban fe del reconocimiento de un esclavo huido por parte de su propietario y que requerían al juez de la circunscripción correspondiente dar su veredicto final al respecto. El tema de los esclavos fugitivos debía de tener suficiente importancia como para que fuera introducido en el tratado de sumisión concluido en 937 (325 h.) entre el califa ʿAbd al-Raḥmān III y el señor de Zaragoza, Muḥammad b. Hāšim al-Tuŷībī, por el que éste se comprometía a no acoger en sus dominios a ningún esclavo fugitivo.[67]

La existencia de fugitivos, y las imaginables medidas que los propietarios tomarían para evitar que estas fugas se produjeran, hacen pensar que la vida de los esclavos no siempre tendría esos tintes rosáceos con los que la historiografía ha tendido a revestirla. Si atendemos a informaciones de época contemporánea (que sólo tienen el valor de servir como invitaciones a ejercer la prudencia), la situación de los esclavos en sociedades musulmanas de los dos últimos siglos no siempre era tan benigna como a los medievalistas les gusta imaginar y podía adquirir un grado de inhumanidad parangonable a las más crudas descripciones de la esclavitud en la Antigüedad. Estas condiciones, sin embargo, no eran generales y contrastaban mucho con las que disfrutaban esclavos adscritos a la corte o a personajes poderosos: su vida desahogada y, en algunos casos, rodeada de lujos provocaba el asombro de los viajeros occidentales decimonónicos. Algunos de ellos hablaban de la suavidad que presidía el trato a los esclavos en las ciudades musulmanas comparándola con la crueldad que exhibían los grandes propietarios esclavistas norteamericanos.

Un historiador marroquí ha definido muy bien la ambivalencia que suscitan las informaciones sobre la esclavitud en su país durante el siglo XIX al señalar que, «a decir verdad, la esclavitud tenía múltiples facetas y esta diversidad nos deja confusos. Lo estamos ante tanta ternura que a veces se les prodigaba a algunos esclavos: una inquietud paternal frente a una enfermedad que minaba a un esclavo postrado, lágrimas vertidas por una partida, mil cuidados hacia la concubina amada con delicia. Así lo han visto los viajeros y así fue en numerosas residencias. Pero también fue de otro modo: tampoco la rudeza dejó de usarse, ni la falta de compasión, y su brutalidad rayaba, en muchas

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ocasiones, con el suplicio. Un gran número de imágenes antagónicas que crean la institución».[68]

Es muy llamativo que los historiadores del mundo antiguo encuentren esta misma ambivalencia. A mediados del siglo I a.C. Cicerón manifestaba en sus cartas la preocupación que le producía la mala salud de Tirón, un esclavo muy querido por él. Cuando en consideración a su enorme talento Cicerón decidió manumitirle, su hermano Quinto le escribió diciéndole que prefería tener a Tirón como amigo más que como esclavo y que había dado saltos de alegría al enterarse de la noticia. El aprecio que sentía por Tirón no le impedía al gran orador romano agradecer en otra carta la promesa que le había hecho este mismo hermano de enviarle algunos esclavos, ya que decía andar algo escaso de ellos tanto en Roma como en sus propiedades. Lejos, pues, de esas imágenes algo tópicas de centenares de esclavos trabajando bajo las amenazas de un capataz presto a usar el látigo, la situación de los esclavos romanos podía ser muy variable: un mismo propietario como Cicerón podía sentir un fuerte apego por su esclavo Tirón y al tiempo referirse a la necesidad que tenía de esclavos con la misma indiferencia que hubiera empleado para constatar la falta que tenía de animales.[69]

Otros aspectos puntuales de la esclavitud de época clásica también presentan similitudes con los del período islámico. Resulta impresionante leer un papiro datado en el año 142 d.C. y procedente de la Panfilia, al sur de Asia Menor, referido a una niña de diez años llamada Abaskantis de la que se dice que «tiene buena salud ... está libre de deudas en todos los sentidos, no está inclinada a vagabundear, ni a escaparse, y no tiene epilepsia». Pero más impresionante aún es compararlo con otro papiro de venta de una esclava llamada Bunāna vendida en Egipto en torno al año 875 (261 h.) y de la que se asegura que no padece «locura, ni hemeralopía, ni está encausada, ni afectada de defecto en sus partes sexuales, ni inclinada a huir, ni embarazada».

Esta extraordinaria similitud en documentos separados entre sí por más de siete siglos aparece también en otras cláusulas. Los contratos musulmanes de venta de esclavos suelen mencionar el orígen étnico de su mercancía: franca, bereber, gallega, etc. Esta precisión recuerda la opinión del gran jurista de la Roma imperial, Ulpiano, que sentenciaba que quienes «venden esclavos deben declarar su nacionalidad [*natio*] cuando realicen la venta; porque la nacionalidad de un esclavo puede inducir a la compra o frenar al comprador ... si no se declara la

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nacionalidad del esclavo, se ofrecerá la posibilidad de hacer una demanda al comprador y a todas las partes interesadas mediante la cual el comprador podrá devolver al esclavo». Ocho siglos más tarde, en la Córdoba califal, Ibn al-ʿAṭṭār desarrollaba este mismo tema señalando que si alguien adquiría una esclava de una determinada etnia y más tarde descubría que en realidad no pertenecía a ésta, debería examinarse su caso: si la esclava era de una etnia menos apreciada por las gentes que la que le habían vendido, tenía derecho a devolver la mercancía, pero no podía reclamar si se trataba de una esclava de una etnia más valorada, a no ser que hubiera dado testimonio previo de que le resultaba insoportable tener a su servicio a alguien de ese origen.[70]

La similitud de estas cláusulas de los contratos de venta de esclavos está indicando la perduración de algunos usos jurídicos que probablemente debería ser explicada mejor de lo que lo ha sido hasta la fecha. No se puede sostener, claro está, que la esclavitud clásica y la musulmana fueran idénticas, pero tampoco conviene afirmar tajantemente que nada tenían que ver entre sí. En realidad, la esclavitud ha sido siempre un fenómeno muy complejo, que no puede ser despachado con vagas referencias a su supuesta «bondad» en las sociedades musulmanas y menos aún calificarlo como un «fenómeno cultural». La tenencia de un esclavo significaba, simple y llanamente, la adquisición de la propiedad sobre una persona por parte del dueño. Éste podía ejercer de muchas maneras esa propiedad, dependiendo de cuáles fueran sus necesidades o su posición social o económica. Por eso podían darse situaciones muy diferentes: no era lo mismo trabajar como amanuense en la casa de un visir que ser un bracero en una de sus propiedades. Sus funciones podían ser tan variadas como sus propias formas de vida y esto es algo que siempre ha ocurrido en todas las sociedades que han reconocido que los seres humanos podían ser comprados o vendidos.

Con todo, sí que hubo una diferencia muy importante entre los esclavos de época romana y los que vivieron en los territorios musulmanes: los primeros tenían vedado el acceso a la ciudadanía, quedando así excluidos del orden social dominante, mientras que los segundos, en cambio, podían integrarse en la comunidad de creyentes (*umma*) como musulmanes practicantes. Aunque esta circunstancia no garantizaba en absoluto a los esclavos su plena aceptación en el orden social —piénsese por ejemplo que se les excluía de la posibilidad de testifi-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

car en los juicios—, sí que les facultaba a ejercer ciertos papeles que habían estado vedados a los esclavos romanos. Para éstos, por ejemplo, hubiera sido inimaginable alistarse en el ejército, mientras que los contingentes de esclavos fueron siempre muy numerosos en los ejércitos de emires y califas, tal y como ya se ha visto. Además, un esclavo musulmán podía llegar a casarse mediante un matrimonio legítimo que nada tenía que ver con el *contubernium* con el que se toleraban las uniones entre esclavos en la Roma clásica.

En al-Andalus se llegó a contemplar la posibilidad de que el esclavo desposara a una mujer libre, estableciéndose cláusulas especiales que habían de aplicarse en ese caso. No es imposible que en la práctica llegaran a darse uniones de este tipo: esclavos adscritos al alcázar omeya o a casas de grandes personajes podían ser un partido más que atractivo para una mujer libre del común, y alguien como Ibn al-ʿAṭṭār, que gravitaba en los círculos del poder cordobés, ofrecía el modelo de contrato matrimonial para este tipo de uniones. Sin embargo, conviene huir de generalizaciones apresuradas para intentar demostrar las bondades de la esclavitud andalusí. A los juristas no les gustaban nada las uniones desiguales —«uno de los requisitos del contrato matrimonial es que la mujer sea parigual al hombre»— y además la descendencia de estos matrimonios, pese a gozar de libertad, estaba condenada a la pobreza y a ser mantenida por la beneficencia y las limosnas, ya que todos los bienes e ingresos de su padre, el esclavo, estaban bajo la potestad del señor. Que las uniones de este tipo no eran fáciles ni comunes, lo demuestra el caso de un esclavo cordobés que al morir su señor sólo logró casarse con su hija haciéndose pasar por un liberto, para lo cual tuvo que conseguir que dos testigos prestaran falso testimonio ante el cadí.[71]

Los matrimonios de esclavos más comunes debieron de ser, sin duda alguna, los que les unían entre sí. El señor (*sayyid*) tenía la potestad de casar a su esclavo con una esclava de su propiedad aunque aquél no estuviera de acuerdo. También podía hacer lo mismo con aquellos esclavos a los que hubiera prometido la emancipación después de su muerte. Es lógico pensar que la descendencia de este tipo de uniones seguirían siendo esclavos del mismo propietario, ya que una de las formas por las que se adquiría esa condición era precisamente por ser hijo de esclavo.[72]

Los otros caminos que llevaban a la esclavitud eran las capturas

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

durante las expediciones militares y el mercadeo por parte de comerciantes que compraban hombres, mujeres y niños en territorios alejados de las fronteras del islam. El comercio de esclavos capturados en lugares alejados de las fronteras del islam ocupa un lugar prominente en las descripciones geográficas sobre al-Andalus. Han sido muchas veces citados los testimonios de geógrafos árabes que mencionan la actividad de mercaderes judíos en redes de larga distancia, que tenían como centros lugares como Verdún y que atravesaban la península Ibérica abasteciendo los mercados andalusíes y los del norte de África y Oriente Próximo. A lo largo del siglo IX fueron innumerables las expediciones marítimas de saqueo que desembarcaban en las costas italianas y francesas a la busca y captura de botín y cautivos. En un momento en que el tráfico entre ambas orillas del Mediterráneo era prácticamente inexistente, el comercio de esclavos se convirtió en la única empresa capaz de producir pingües beneficios para saqueadores y mercaderes. En plena época califal los comerciantes de esclavos disponían incluso de tratados que les ayudaban a establecer el significado exacto de los vocablos que utilizaban para describir su mercancía y que se incluían en los contratos de compraventa. Uno de esos tratados fue el compuesto por un ulema, llamado Aḥmad b. Saʿīd al-Ṣadafī (m. 961/350 h.) y que ha llegado hasta nosotros inserto en un formulario notarial de época posterior.[73]

Las aceifas que los emires y califas mandaban contra los reinos del norte fueron narradas por los cronistas señalando que cuando volvían victoriosas lo hacían cargadas de botín y cautivos. Esta coletilla no era simple retórica. Cuando Ibn al-ʿAṭṭār escribía su obra, los ejércitos califales conocían una época especialmente feliz. Bajo el mando de Almanzor realizaban poderosas incursiones contra los reinos del norte que son recogidas en crónicas y textos poéticos donde se alaba la gran cantidad de riquezas que traían consigo, así como el gran número de esclavos que reportaban. Tras la muerte de Almanzor y la sucesión por parte de su hijo ʿAbd al-Malik al-Muẓaffar, la suerte de las armas musulmanas empezó a conocer momentos menos brillantes. Tras una serie de expediciones no tan fructíferas como las que había dirigido su padre, ʿAbd al-Malik tuvo que hacer frente a las murmuraciones de los cordobeses: «El vulgo [*ʿāmma*] de Córdoba comentaba con desprecio esta expedición de ʿAbd al-Malik, porque no les habían sido traídos jóvenes cautivos con los que renovar sus deleites según la costumbre de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cipación, sino también una serie de regalos, durante todo el tiempo que durara su «rescate». Tales regalos consistían en «un carnero vivo y hermoso, que sea blanco, astado entero o castrado, con dentadura completa, recio de hechuras, lanudo, gordo y de ojos negros», el día de la fiesta de los sacrificios (*ʿId al-aḍḥā*) y otro tanto el día de la fiesta de ruptura del ayuno (*ʿId al-Fiṭr*) al finalizar el mes de ramadán. Asimismo, el dueño podía imponer sobre su antiguo esclavo prestaciones de trabajo, en cuyo caso el contrato debía introducir una cláusula en la que se explicitara que el manumitido «deberá servirle todos los años durante un mes, invirtiéndolo en su negocio, en tal asunto, o cuidando sus campos». El manumitido seguía siendo esclavo mientras debiera «un solo dirham» de su rescate y en caso de que no pudiera pagarlo de acuerdo con los plazos fijados volvería a su antigua condición sin posibilidad de reclamar nada de lo que hubiera adelantado hasta esa fecha. Si moría sin haber satisfecho su deuda, sus herederos no podían recibir herencia alguna. Además, y mientras durara la deuda con su antiguo propietario, el esclavo *mukātab* no podía viajar, contraer matrimonio o donar nada de su peculio sin permiso expreso del señor. La guinda de esta situación la ponía la propia práctica jurídica mālikí, que establecía que el señor estaba excluido de tener que prestar juramento «en caso de reclamación judicial referida a la base y cláusulas del contrato de manumisión».[76]

Tal y como señalaba Ibn al-ʿAṭṭār, con este tipo de manumisión se cumplía con el precepto coránico que decía: «Concededles la manumisión contractual si sabéis que son buenos».[77] Pero más allá de las intenciones piadosas, había otro tipo de beneficios: el dueño ya no tenía que ocuparse de la manutención del esclavo y a cambio éste tenía que responder de su manumisión con prestaciones personales, entrega de regalos y el pago regular de ciertas sumas. Un documento citado en el formulario establecía la suma de la manumisión en 400 dinares pagaderos en un plazo de ocho años, a razón de cincuenta por cada uno de ellos. No sabemos, claro está, si tal suma era la más corriente, ni tampoco si el plazo acordado se debía a que se trataba de un esclavo con una capacidad excepcional para labrarse un peculio propio, pero en todo caso parece elevadísima. No sabemos cómo se calculaba el precio de la manumisión, pero que se establecía con las miras puestas en el largo plazo es algo que se desprende del hecho de que existieran modelos de documentos para la manumisión en nombre de menores:

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

los tiempos de su padre». Un tratante de esclavos comenzó a airear la frase «murió el tratante de esclavos [*al-ŷallab*]» en alusión al difunto Almanzor, lo que provocó el comprensible enojo de su sucesor.[74]

La demanda de esclavos en al-Andalus, y más concretamente en Córdoba, durante los siglos IX y X (III-IV h.) indica que existía una clase que gozaba del excedente necesario para engrasar tanto el tráfico como las campañas militares que buscaban hacerse con este preciado botín. Sin embargo, y hay que subrayarlo con fuerza, esto no quiere decir que al-Andalus fuera una sociedad esclavista, es decir, una sociedad cuya forma de producción y autorreproducción dependiera del trabajo de los esclavos. La abultada presencia de éstos en un momento de pujanza militar y política como es la época califal es sólo indicio del poder adquirido por sus clases dominantes pero no, evidentemente, de que ese poder descansara sobre unas relaciones de producción basadas en la esclavitud. De hecho tratados jurídicos más tardíos, elaborados en una época en que esa pujanza era sólo un mero recuerdo, contienen referencias más escasas a la esclavitud, signo evidente de que su presencia había dejado de ser tan abundante en la sociedad andalusí.

No obstante, la abundante presencia de esclavos en los siglos IX y X sí que permitió reforzar un elemento que estaba presente dentro de la configuración de la sociedad andalusí: las relaciones de dependencia personal. En este sentido, la manumisión permitía a los propietarios conservar un vínculo duradero con sus antiguos esclavos, tal y como ponen de relieve los formularios notariales. Esto era especialmente patente en la forma de manumisión conocida como *kitāba*, que parece haber sido la más frecuente. Al contrario de lo que ocurría en otras formas de emancipación también contempladas en el derecho mālikí, tales como la inmediata, la aplazada o la ejecutada tras el fallecimiento del amo, en ésta el esclavo se comprometía a pagar a su antiguo dueño una determinada cantidad de su propio peculio. Esta cantidad podía ser pagada bien al contado o bien de manera aplazada y hasta que no estuviera enteramente satisfecha el esclavo no podía considerarse plenamente libre.[75]

Los contratos de manumisión incluidos por Ibn al-ʿAṭṭār son especialmente interesantes a este respecto. Su contenido nos revela una situación poco envidiable. El esclavo manumitido (*mukātab*) estaba obligado no sólo a pagar la cantidad convenida para acceder a su eman-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

en virtud de este tipo de documentos, éstos se convertían en beneficiarios de los pagos y entregas en especie realizados por los esclavos. En estos casos la jurisprudencia establecía que esos pagos no podían realizarse con dinero que ya estuviera en posesión del propio esclavo —ese dinero era posesión del amo «y sería como manumitirles en nombre de sus dueños a cambio de nada»—, sino con lo que el antiguo esclavo ganara a partir del momento en que se redactaba el contrato de manumisión.[78]

Las implicaciones de la manumisión contractual eran también importantes en lo concerniente a la familia del esclavo. Es muy frecuente que los textos jurídicos no se refieran al caso de un esclavo aislado, sino a una familia entera de esclavos —padres, hermanos o hijos— a los que se ha hecho un contrato de manumisión y de cuyo cumplimiento todos ellos se hacen responsables. A tenor del espacio que las obras de derecho le confieren, se deduce que lejos de ser excepcional esta práctica estaba muy extendida.[79] Si un esclavo manumitido de forma contractual (*mukātab*) tenía hijos con una esclava adquirida por él mismo mientras estaba pagando su rescate, éstos no podían trabajar para contribuir a sus pagos, ya que eran considerados esclavos mientras él seguía siendo esclavo y no quedaban libres en tanto que su padre no hubiera alcanzado la manumisión plena. Cabe pensar, por lo tanto, que el producto íntegro de su trabajo quedaba en manos del amo, que de esta forma veía redondear sus ingresos. Además, y como bien se encargaba de subrayar la jurisprudencia mālikí, la manutención de estos vástagos corría a cargo del manumitido «sin que el dueño deba pagar nada de ello». Un caso distinto era cuando un manumitido contractual se unía con una mujer de condición similar a la suya: la manutención corría entonces a cargo de la madre y cabe pensar que, llegada la edad en que pudieran trabajar, si todavía ésta no había satisfecho todos los pagos, el producto de los esfuerzos de estos retoños quedaría en manos del dueño de la antigua esclava, aunque sobre este punto no nos ha llegado una jurisprudencia demasiado clara.[80]

La feliz culminación del pago de todas las obligaciones contraídas por el manumitido con su dueño tenía el premio de conseguir la libertad tanto para sí como para su familia. Nunca sabremos cuánto tiempo, esfuerzos y humillaciones entrañaba conseguir ese fin. Pero resulta llamativa la similitud existente entre las obligaciones que un liberto tenía con respecto a su amo y las que más arriba veíamos que afecta-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ban a los aparceros. Convertir a un esclavo en un aparcero no debía de resultar un mal negocio para los propietarios. Es muy posible, por lo tanto, que al menos los esclavos que vivían en zonas rurales vieran «recompensada» su carrera en pos de la liberación jurídica con un contrato de aparcería que no se diferenciaría gran cosa de las condiciones que hasta ese momento habían tenido que soportar.

Una vez libre, además, el liberto seguía manteniendo los antiguos vínculos con su manumisor, dada su condición de *mawlà* que era hereditaria y perpetua. El antiguo amo podía reservarse en el contrato de manumisión el derecho a disponer de los bienes de su antiguo esclavo introduciendo una cláusula en la que se ponía como condición que no habría de corresponderle «más que las ropas que le cubren».[81] En tales circunstancias, se supone que el manumitido conservaría una fuerte dependencia hacia su antiguo señor, quien sería la única fuente de beneficios a la que podría acogerse.

El desarrollo en el día a día de las relaciones de patronazgo es totalmente desconocido. Sin embargo, no resulta descabellado pensar que el reconocimiento público y notorio del vínculo con un antiguo señor traería aparejadas una serie de obligaciones más o menos informales. Junto a estas posibles obligaciones, el patrono tenía reconocida la posibilidad de heredar los bienes de su *mawlà* en caso de que éste no contara con otros herederos. Si se tiene en cuenta que estos libertos eran antiguos esclavos que habían llegado desarraigados al territorio andalusí, la posibilidad de que se diera esta circunstancia podía llegar a ser muy alta. Esto explica el fuerte énfasis que pone un jurista como Ibn al-ʿAṭṭār en la forma en que habría de transmitirse la relación de patronazgo entre los herederos del manumisor. Esa transmisión sólo afectaba a los hijos varones del patrono, quedando excluidas las mujeres a través de las sucesivas generaciones. De esta forma para los grandes personajes de la época califal se abría la posibilidad de crear unas amplias redes de influencia y poder social.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Capítulo 9

EL PODER

Una visión desde la multitud

La escena tiene lugar en Córdoba un 27 de septiembre del año 939 (10 de *ḏū l-ḥiyya* de 327 h.). Cabe imaginar uno de esos días otoñales tan característicos de la ciudad, con cielos aún despejados por el recuerdo del pasado verano. En esa fecha del calendario musulmán, en pleno mes dedicado a la peregrinación, se celebraba la fiesta de Minà. Coincidiendo con la festividad era costumbre que el califa organizara un alarde de su ejército que atraía a multitud de gentes. Los mercaderes aprovechaban el día para montar una feria en la que vendían sus productos. Entre ellos se contaba un tal Muḥammad b. Nu'mān al-'Aṭṭār, cuyo sobrenombre, el Perfumista, hace pensar que habría llegado con su saco a cuestas lleno de esencias para venderlas en la feria cordobesa. Este hombre fue testigo de los acontecimientos de ese «día terrible, que espantó a la gente durante algún tiempo». Más tarde, se los refirió a su hijo, Yaḥyà, y éste a su vez contó esta versión de los hechos al historiador Ibn Ḥayyān, cuyo fino olfato para captar los momentos cruciales de la historia de los califas le llevó a reproducirlo en su *Muqtabis*.[1]

El día de Minà de aquel año de 939 (327 h.) no se presentaba como una festividad normal. Apenas cuatro semanas antes el califa al-Nāṣir había regresado derrotado de una expedición contra el norte que, dirigida inicialmente contra la ciudad de Simancas, había acabado en un sonoro fracaso en un lugar llamado Alhándega, situado en el valle del Riaza. Las bajas del ejército omeya habían sido numerosas y

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

el propio califa a duras penas había salvado la vida. En su precipitada huida había tenido que dejar abandonado su real, perdiendo bienes tan preciados para él como eran su Corán y su cota preferida. Lo más amargo de todo, sin embargo, no habían sido las cuantiosas pérdidas humanas y materiales, sino la forma humillante en que se había producido la catástrofe: una desbandada general en la que muchos notables militares y algunos significados caudillos de la frontera habían emprendido la huida durante el fragor de la batalla. El sentir generalizado era que la maniobra había sido realizada a propósito buscando traicionar al califa.

Esa traición ponía en tela de juicio toda la política de sometimiento de los señores locales llevada a cabo por al-Nāṣir desde que veinticinco años atrás hubiera ocupado el trono. Muy poco tiempo antes de la derrota, en 937 (326 h.), el último de ellos, Muḥammad b. Hāšim al-Tuŷībī, señor de Zaragoza, había aceptado capitular mediante un tratado que le reconocía a él y a sus descendientes la posesión de sus dominios a cambio de enviar tributos y soldados al fisco y al ejército del califa. Este tratado y el sometimiento de otros señores fronterizos por esas mismas fechas habían marcado el cenit de la política califal de reducir a los señores locales. Pero estos señores de la frontera, cuyo poder al frente de sus dominios se había mantenido incólume, seguían alimentando un fuerte resentimiento ante las injerencias del poder califal. Este resentimiento afloró en la jornada de Alhándega, cuando gentes como el señor de Huesca, Furtūn b. Muḥammad, el señor de Calatayud, al-Ḥakam b. Mundir al-Tuŷībī o el señor de Santaver, Yaḥyā b. Abī l-Fatḥ b. Ḏī l-Nūn, emprendieron la huida o, cuando menos, mostraron una actitud sospechosa de común acuerdo con ciertos jefes del ejército califal. Estos últimos, por su parte, se sentían agraviados por la preponderancia que había adquirido un favorito del califa llamado Naŷda. Hubo, por lo tanto, una conspiración que llevó a una derrota en la que el mayor número de bajas se produjo entre las gentes reclutadas en Córdoba como voluntarios para esta campaña; sólo entre los ulemas cordobeses hubo al menos cuatro bajas en el curso de la batalla.[2] En cambio, tanto el grueso del ejército como las tropas fronterizas lograron escapar casi incólumes, señal evidente de su traición en el curso del combate.

La derrota de Alhándega hizo honda mella en el ánimo del califa. Después de veinticinco años de continuas expediciones, no volvió a

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

salir personalmente en campaña. A partir de entonces al-Nāṣir delegó el mando de las aceifas en sus caídes o en miembros de la aristocracia fronteriza formada por linajes como los Tuŷībíes, los Banū al-Ṭawīl, los Banū Razīn, los Banū Gazlūn o los Banū Zirwāl; aunque algunos de sus miembros habían tenido responsabilidad directa en el desastre, la realidad era que sus familias llevaban generaciones enteras implantadas en esos territorios y era imposible a esas alturas desalojarlas de allí. Hasta el final del califato la posición de estos linajes aristocráticos de las zonas de frontera no hizo más que consolidarse.[3]

La magnitud del desastre vivido en Alhándega explica la sombría situación que se vivía en Córdoba en el otoño del año 939. Meses antes, en pleno mes de julio, y coincidiendo con la ausencia del califa en su malhadada expedición, se había producido un eclipse solar. Ya en septiembre, el disco solar se había oscurecido por algunos días y sólo volvió a resplandecer después de que cayera una abundante lluvia. Los negros presagios aumentaron cuando la población se dio cuenta de que tras el regreso del califa se habían iniciado unos extraños trabajos en el alcázar. Sin que nadie pudiera explicarse el motivo, comenzó a construirse una plataforma elevada junto a la azotea que dominaba la puerta meridional, que era la mayor de todo el alcázar y se abría a una avenida. En esa plataforma, el califa había ordenado que se dispusieran diez puertas, delante de las cuales se clavaron diez cruces que quedaron a la vista de todos. A nadie debió de ocultársele que esa construcción estaba relacionada con la catástrofe que acababa de suceder.

Unas semanas antes, en efecto, al poco del regreso de al-Nāṣir, se había ordenado la crucifixión pública de Furtūn b. Muḥammad, el señor de Huesca huido durante el desastre de Alhándega y a quien los agentes del califa habían conseguido apresar poco después. El propio califa había querido presenciar la ejecución. Montado a lomos de su caballo contempló cómo el traidor era izado en la cruz y antes de que le asestaran el golpe definitivo quiso acercarse para insultarle a la cara y agradecer a Dios su muerte. Por suerte para el califa, alguien había tenido la previsión de cortar la lengua al reo por lo que éste apenas si pudo mover la mandíbula emitiendo incomprensibles sonidos. Con todo, Furtūn consiguió sacar fuerzas de flaqueza y escupió contra el califa un salivazo que a punto estuvo de acertarle. Fuera de sí, al-Nāṣir hizo un gesto con la mano para que le alancearan, y picando espuelas entró al galope dentro de su palacio. Nuestro perfumero, Muḥammad

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

b. Nu'man al-'Aṭṭār, que es quien transmite este episodio —sería inimaginable encontrarlo en las páginas de los cronistas oficiales— señala que «la gente se disolvió hasta volverse a reunir días más tarde para algo más terrible».

Llegado el día de Minà, el ejército se dispuso a realizar el tradicional alarde frente a la puerta meridional del alcázar. Cabe imaginar la formación de los soldados ante una multitud que aguardaba expectante. En ese momento, el califa ordenó al prefecto de la ciudad (*ṣāḥib al-madīna*) que fueran prendidos diez caballeros principales de la tropa (*wuʕūh fursān al-ʕund*), a los cuales se nombró uno por uno. Pese a sus gritos y súplicas de clemencia, todos ellos fueron trasladados a la plataforma elevada y conducidos a través de sus puertas a las cruces que les estaban destinadas. Las excusas y recuerdos de hazañas anteriores proferidos por los condenados no hicieron más que aumentar el enojo del califa, quien comenzó a recriminarles el haberle abandonado cuando más les necesitaba. Pero lo crucial es lo que el califa añadió entonces en presencia de toda la multitud:

> Mirad a esta pobre gente [*al-jalq al-ḍaʿīf*] —señalando al populacho que les miraba— ¿acaso nos han dado autoridad [*al-maqāda*], haciéndose nuestros sumisos servidores, sino para que les defendamos y protejamos? Pero, si nos hacemos sus iguales en la cobardía ante el enemigo y falta de carácter, ¿en qué les somos superiores, si sólo queremos salvar nuestra vida, aun perdiendo a los suyos? No lo permita Dios: gustad las consecuencias de vuestros actos.

Acto seguido los diez militares fueron alanceados y el califa partió del lugar. Nuestro testigo, el Perfumista, quedó sumido entre el tumulto de la gente. Horrorizado ante lo que había visto, se sentó en el suelo en medio de la multitud. Su aturdimiento llegó al extremo de no darse cuenta de que el saco donde llevaba mercancías para venderlas en la feria le había desaparecido: un ladrón se había aprovechado de su confusión llevándoselo, dejando al pobre hombre asombrado «de la diferencia en debilidad y fortaleza entre mi corazón y el del ladrón».

No creo que haya en todas las fuentes referidas a época omeya un texto más alejado del encorsetamiento de los cronistas palatinos. Todo él transpira una veracidad que muestra la atemorizada percepción del poder por parte de sus súbditos. El feroz enfrentamiento del califa con

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

un miembro de la aristocracia fronteriza, la erección de diez misteriosas cruces en el alcázar o esa visión del ejército formado y sobre cuyos miembros el califa decide quién debe morir, son apuntes de un drama que excepcionalmente se desarrolla ante los ojos de una multitud, espectadora de hechos pertenecientes a un mundo que no es el suyo. Nuestro testigo refleja en su relato la distancia que le separa de la extremada violencia con la que se ejerce el poder. Toda la situación descrita tiene su correlato —tal vez inconsciente— en ese ladrón que, sin cuidarse del drama que acaba de ocurrir, roba los bienes del pobre perfumista aprovechándose de su turbación. Violencia sobre violencia, que contrasta con la poca presencia de ánimo del mercader, un miembro más de ese populacho débil y cobarde, necesitado de la protección de los más fuertes, que tienen en poco la vida y la muerte.

Por eso, son las palabras que pronuncia al-Nāṣir las que proporcionan la clave de cómo se concibe a sí mismo ese poder. Frente a una multitud expectante —«esa pobre gente»— el califa reprocha a los jefes militares su cobardía, pero sobre todo el no haber comprendido el fundamento último del orden social que su califato representa: todos esos mudos espectadores son sumisos servidores del soberano y sus acólitos a cambio de verse protegidos y defendidos. No existe la igualdad en ese orden. Los atemorizados súbditos respetan a sus superiores porque son más valientes y están mejor ejercitados para la guerra. En este breve y estremecedor discurso no ha lugar a legitimidades religiosas o históricas; sólo una descarnada invocación a la «razón de dominio».

Un siglo después de este singular suceso, el polígrafo cordobés Ibn Ḥazm (en 1064/456 h.) vuelve a emitir otro breve destello de realismo al describir la sociedad de su tiempo. Para entonces las circunstancias políticas habían cambiado mucho. Los califas omeyas habían sido sustituidos por reyes de taifas que dominaban el fragmentado territorio de al-Andalus. Para un firme partidario de la legitimidad omeya como era Ibn Ḥazm, ese estado de cosas era deplorable. Pero más allá de la condena contra los señores de su época, la práctica que describe el autor cordobés no se diferencia mucho de la que trasluce el discurso del califa ʿAbd al-Raḥmān III. Según Ibn Ḥazm, en efecto, la base del orden social se encuentra en el trabajo de los súbditos. Gracias a su esfuerzo, dichos súbditos adquieren monedas vendiendo sus productos (harina, trigo, cebada, etc.), pero estos «dirhems no están mucho tiempo en sus

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

manos, ya que los tienen que entregar por la fuerza, violentamente y contra toda justicia, en forma de tributo que los tiranos imponen sobre sus cabezas al modo del impuesto de capitación sobre los judíos y los cristianos». Esta riqueza pasa entonces a estar en posesión del tirano, el cual la entrega a su vez a los fieles de su ejército, con objeto de robustecer su propio poder y someter a sus enemigos. Los soldados usan esos dirhems en sus tratos con comerciantes y artesanos, los cuales a su vez tienen que comprar a los súbditos aquello que necesitan, iniciándose de esa forma un nuevo ciclo que se repite hasta el infinito en un mecanismo en el que los dirhems son comparados con «ruedas que giran en el fuego del infierno».[4]

Esos dirhems llevaban rodando así mucho tiempo. Ibn Ḥazm vivía en una época en la que proliferaban señores que dominaban «en una ciudad, una fortaleza o en cualquier región de al-Andalus». En muchos casos, y hasta pocas décadas antes, esas gentes habían sido los legítimos representantes de la autoridad califal. En un caso u otro, sin embargo, su comportamiento no parece haber sido muy distinto, por mucho que nuestro autor añorara el viejo orden de los Omeyas, entre otras cosas porque la suerte de su familia había estado ligada a la de esa dinastía. Uno de los nuevos señores era el soberano ʿAlī b. Ḥammūd, que durante dos años se hizo con el poder en Córdoba hasta su asesinato en 1018 (408 h.). Para Ibn Ḥazm, se trataba de uno de los muchos «salteadores de caminos» que dominaban al-Andalus, pero él se presentaba a sí mismo como el legítimo sucesor de los Omeyas. En una carta que escribió a los habitantes de Jaén decía cosas que, sin duda, hubieran sido suscritas por sus antecesores: «Los súbditos son la fuente de la riqueza y base de toda la recaudación [*ŷibāya*] con la que sustenta el poder y la gloria su soberano y además suministra la soldada de sus ejércitos [*aŷnād*], instrumento con el cual se combate al enemigo, se hace triunfar la fe y se impide la propagación de lo prohibido».[5]

Circunstancias distintas, protagonistas diversos y formas de legitimidad que nada tienen que ver entre sí, pero la realidad social es siempre la misma en todos estos casos: la clave está en el dominio de los súbditos por parte del poder, sea éste el de los Omeyas, el de los «salteadores de caminos» o el de los Ḥammūdíes. Y es que a lo largo del siglo X (IV h.) se habían desarrollado potentes mecanismos para facilitar ese dominio.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Las formas de encuadramiento de la población

Un territorio histórico

Si hay algo que indica el gran salto cualitativo que supone la instauración del califato omeya en al-Andalus es la capacidad mostrada por su administración para reordenar el territorio o, lo que es lo mismo, de encuadrar a la población dentro de unos marcos administrativos definidos por el poder. Hemos visto que ya en época emiral determinadas fundaciones de ciudades tuvieron ese objetivo, pero es ahora cuando es posible certificar la consolidación de un territorio configurado a la medida del poder de los Omeyas. Las expediciones dirigidas por ʿAbd al-Raḥmān III contra los rebeldes del interior tuvieron siempre como resultado la «bajada al llano de los encastillados y de las poblaciones sublevadas». La gran empresa constructiva del primer califa, la fundación de la ciudad palatina de Madīnat al-Zahrāʾ a escasos kilómetros de Córdoba, es otro ejemplo de una grandiosa intervención, que significó el traslado tanto de la residencia omeya como de la administración desde las antiguas dependencias del alcázar cordobés a una nueva sede en una ciudad construida desde sus cimientos y que alojaba una población estable.[6]

El poder califal no era sólo capaz de asentar a poblaciones en el llano o de concebir una imponente ciudad de nueva planta. Podía también inspirar representaciones ideales del territorio de al-Andalus, manifestando así sus pretensiones de dominio hegemónico en todo su ámbito. Cuando el cronista cortesano, Aḥmad al-Rāzī (m. 955/344 h.), escribió su gran obra que relataba la historia de al-Andalus desde los tiempos más remotos hasta su época decidió abrirla con una descripción geográfica de todo el territorio sobre el que iba a versar su crónica. No era, desde luego, una idea nueva. Quinientos años antes un autor cristiano, Paulo Orosio, había compuesto por instigación de san Agustín una obra titulada *Historiae adversus paganos* en la que intentaba demostrar que las calamidades y catástrofes sufridas por el Imperio romano no se debían a su cristianización, sino que tenían ya su precedente en época pagana. Como introducción a su enardecida historia, Orosio redactó una breve introducción geográfica en la que describía las tierras del Imperio.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La obra de Orosio fue conocida en la corte califal. En circunstancias confusas fue traducida al árabe y es seguro que al-Rāzī llegó a conocer su contenido. No sólo decidió imitar la idea de incluir la descripción geográfica del territorio, sino que también tomó del autor latino la división que éste mencionaba entre Hispania Ulterior e Hispania Citerior traduciéndola por *al-Andalus al-aqsà* y *al-Andalus al-adnà*, respectivamente. Como estas antiguas divisiones romanas ya no tenían ningún sentido, el cronista cordobés optó por darles un contenido geográfico señalando que la división se basaba en la dirección de los vientos y en los cursos de los ríos.[7]

Junto a esta división general, al-Rāzī incluyó otra más detallada que dividía al-Andalus en seis provincias (a saber, Narbona, Braga, Tarragona, Toledo, Mérida y Sevilla, en este orden), de cada una de las cuales dependía un cierto número de ciudades enumeradas con todo detalle.[8] El cronista omeya la atribuyó al emperador romano Constantino.[9] Esta división causó fortuna entre autores posteriores y así, por ejemplo, al-ʿUḏrī en su compilación histórico-geográfica habla de Huesca señalando que se encontraba en la tercera división (*ŷuz'*) de Constantino; Tudmīr y Valencia en la cuarta, mientras que Sevilla y Niebla se adscribían a la sexta.[10]

Aunque algunos autores han pretendido que estas antiguas divisiones territoriales se encontraban vigentes en época omeya, tal idea es insostenible.[11] Aḥmad al-Rāzī las utilizó para definir un territorio histórico, al-Andalus, sobre el que sus señores, al igual que los emperadores romanos o los monarcas visigodos a los que mencionaba en su crónica histórica, reclamaban la hegemonía. Por eso citaba a Narbona, que hacía casi dos siglos había escapado del control de los emires cordobeses, o a diócesis mencionadas en dicha división (tales como Osma, Itálica, Barcelona, etc.) que o bien habían perdido cualquier relevancia en este momento, o bien hacía tiempo que no pertenecían a los dominios omeyas. La de al-Rāzī es, pues, una división del territorio «libresca», que tiene como objetivo delimitar un ámbito de soberanía, pero que no corresponde con la división administrativa vigente en época califal.

Lo que sí ocurrió fue que algunas realidades anteriores al 711 se fueron readaptando a la nueva configuración territorial. Esto se puede apreciar muy bien en la región que las fuentes denominan como *kūra* de Santaver, situada en el centro de al-Andalus. El topónimo árabe

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Šantabariyya es una adaptación a esa lengua de la denominación Celtiberia, que aparece bien documentada en textos visigodos como «una denominación de carácter eminentemente geográfico que englobaba comarcas de las actuales provincias de Cuenca y Guadalajara» y que dependía de la sede de Toledo.[12] Cuando este territorio fue conquistado en el siglo VIII, siguió manteniéndose la misma denominación que con el tiempo acabó consolidándose en una *kūra*. El principal elemento de esta *kūra*, sin embargo, no era ya ninguna sede episcopal —de hecho el territorio de Toledo se diferencia muy bien de la *kūra* de Santaver durante todo el período omeya—, sino más bien el poblamiento de los grupos bereberes asentados en esta zona y en especial el linaje bereber de los Banū Ḏī l-Nūn, cuya autoridad se articulaba a través de una red de fortalezas.[13]

Un territorio omeya

El marco territorial que impusieron los Omeyas en al-Andalus no tenía, por tanto, nada que ver con las antiguas divisiones romanas y visigodas. El país estaba dividido en un número de *kūras* o provincias que se configuraron de forma original (véase el mapa 9.1). Si hemos de creer algunas informaciones cronísticas, esta división existía ya a mediados del siglo VIII cuando en algunas de estas circunscripciones se instalaron los miembros del ejército sirio.[14] La palabra *kūra* era ampliamente utilizada en Oriente para referirse a circunscripciones territoriales. En documentos sirios del siglo X (IV h.) aparecen localizados lugares de una determinada aldea (*qarya*) incluida dentro de un determinado *iqlīm*, que a su vez pertenece a una determinada *kūra*. Exactamente la misma situación aparece en al-Andalus. El formulario notarial de Ibn al-ʿAṭṭār contiene ejemplos en los que el modelo de documento indica que tal lugar se encontraba en tal aldea (*qarya*), de tal circunscripción (*iqlīm*) de tal provincia (*kūra*) o, en su defecto, de las dependencias de Córdoba (*min ʿamal Qurṭuba*).[15]

Esta división alquería-*iqlīm*-*kūra* era la que se utilizaba a efectos fiscales. Así lo demuestra una curiosa noticia que nos habla de la llegada a Córdoba a finales del verano del año 971 (*ḏu l-qaʿda* de 360 h.) de un niño de cinco años de edad que era un portento por su rápido crecimiento físico. La precocidad del niño había llamado tanto la aten-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

MAPA 9.1. UN TERRITORIO OMEYA. PRINCIPALES DIVISIONES TERRITORIALES DE ÉPOCA CALIFAL

FUENTE: Elaboración propia.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ción que el propio califa al-Ḥakam ordenó que le fuera llevado a su presencia, cosa que hizo el abuelo de la criatura, un tal Jalaf b. Yaḥyà. Muchos cortesanos se interesaron por el caso y entre ellos se encontraba ʿĪsà al-Rāzī (el hijo de Aḥmad), el cual decidió incluir en los *Anales* que por entonces redactaba todos los datos sobre el nene: su nombre completo, el hecho de que era descendiente de un *mawlà* de ʿAbd al-Raḥmān I, su fecha de nacimiento y, sobre todo, su procedencia, ya que el niño provenía de la *qarya* de Minās Mārya, situada en el *iqlīm* de Cártama que se englobaba en la *kūra* de Rayyo. Una vez que el portentoso niño fue examinado en la corte, se les dio permiso a él y a su abuelo para regresar a su tierra. El abuelo, sin embargo, no desaprovechó la ocasión: ¿no le importaría al califa tener en consideración el hecho de que tenía que pagar cierto impuesto (*magram*) en la *qarya* en la que vivían? El magnánimo al-Ḥakam le dispensó del pago y dio ordenes para que se escribiese al gobernador de la *kūra* (*ṣāḥib al-kūra*) con instrucciones a este respecto.[16]

El episodio del niño precoz muestra una forma de encuadramiento administrativo en la que alquería-*iqlīm-kūra* sirven para identificar la procedencia de las personas. Vemos también que este encuadramiento se utiliza a efectos de la administración fiscal, dado que el texto señala que el abuelo tenía que pagar el impuesto en la *qarya* de Minās Marya. Como responsable último de esta administración fiscal aparece el gobernador de la *kūra*, que en esta ocasión aparece denominado como *ṣāḥib al-kūra*.

Durante los primeros años de ʿAbd al-Raḥmān III, el sometimiento de antiguos rebeldes y el nombramiento de gobernadores en sus circunscripciones implicaba que esos territorios comenzaran a pagar tributos a Córdoba. Cuando en el año 926 (314 h.) uno de los visires del todavía emir conquistó la fortaleza de Zorita frente a un miembro de la familia de los Banū Ḏī l-Nūn, lo primero que hizo fue nombrar allí a un gobernador y «desde entonces se percibió regularmente el tributo [*ṭībāya*] en Santaver». Los gobernadores estaban encargados de gestionar el cobro de los impuestos. En 975 (364 h.) el califa al-Ḥakam II ordenó a los gobernadores de todas las *kūras* de al-Andalus que pusieran en práctica una reducción de la sexta parte de la contribución de reclutamiento (*magram al-ḥašd*). Junto a las funciones fiscales, los gobernadores desempeñaban otras, como la representación del poder en su circunscripción, la recepción del juramento de fidelidad (*bayʿa*) con

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ocasión del acceso de un nuevo soberano y el reclutamiento de las tropas con vistas al envío de campañas militares.[17]

La denominación que reciben los gobernadores de las *kūras* en las fuentes es bastante variada. Acabamos de ver al gobernador de la *kūra* de Rayyo designado como *ṣāḥib al-kūra*. Aunque no se trata de un caso único, este título no es frecuente.[18] La denominación más común para los gobernadores es el *ʿāmil* (pl. *ʿummāl*).[19] Sin embargo, también existen cierto número de casos en que el nombre del gobernador es *wālī*, e incluso caíd, lo que indica que esos gobernadores tenían asignadas también funciones militares. No parece, sin embargo, que estas denominaciones respondan a atribuciones distintas o a distinciones en la jerarquía administrativa. Contamos con un cierto número de casos en los que se puede comprobar que los títulos de estos cargos eran intercambiables. Así, de Ŷahwar b. ʿAbd al-Malik b. Ŷahwar al-Bujtī se nos dice que al morir era *ʿāmil* y caíd de la *kūra* de Sidonia (924/312 h.). Los hermanos Basīl y ʿAbd al-Ḥamīd b. Aḥmad b. Basīl, que compartían el gobierno de la *kūra* de Rayyo en época de al-Ḥakam II (971/360 h.), aparecen cada uno de ellos designados bien como *ʿāmil* o bien como caíd. Aḥmad b. Yaʿlà era caíd y *wālī* de Zaragoza en el momento de su muerte en 972 (361 h.). Un caso, en fin, muy similar es el de Muḥammad b. Rizq b. al-Ḥakam al-Ŷaʿfarī, gobernador de Lérida que aparece mencionado indistintamente como caíd *y wālī*, por esas mismas fechas.[20]

Todos estos gobernadores eran nombrados desde Córdoba. En tiempos de ʿAbd al-Raḥmān III sus destituciones se hacían con gran regularidad. Ibn Ḥayyān nos ha preservado 14 listas de gobernadores nombrados y depuestos de las distintas *kūras* entre los años 912 y 942 (300-330 h.). En estas listas es posible identificar a cerca de 250 individuos distintos que en algún momento ostentaron el cargo de gobernador. Evidentemente, no todos ellos tienen el mismo número de cargos: hay personajes que aparecen mencionados una sola vez, mientras que otros llegan a tener hasta cuatro o cinco designaciones para diferentes gobiernos de provincias.

Este importante número de agentes repartidos por todo al-Andalus da buena idea de la enorme complejidad y extensión adquiridas por la administración territorial del califato. De la mayor parte de ellos no conocemos más que el nombre, pero cabe suponer que se trataría de gentes imbuidas de los principios de la legitimidad omeya y a

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

los que se exigía un cumplimiento exacto de sus obligaciones con respecto a la autoridad central. El eficaz funcionamiento de esta maquinaria administrativa dependía también de que ninguno de estos gobernadores se eternizara en su puesto. Los nombramientos y destituciones, al menos en época de ʿAbd al-Raḥmān III, suelen tener una frecuencia anual o como mucho bianual, siendo muy pocos y casi siempre reducidos a las zonas fronterizas los casos que podemos documentar de largas permanencias en el cargo de gobernador de una determinada circunscripción.

Algunos nombramientos de gobernador no se hacían para toda la *kūra* sino solamente para parte de sus territorios. Así, por ejemplo, en 930 (318 h.) Muḥammad b. Mālik al-Qurašī fue nombrado gobernador de Jaén, pero sólo para la ciudad, «pues los distritos [*aqālīm*] fueron repartidos entre varios *ʿummāl*». La misma práctica se documenta en época de al-Ḥakam II, cuando este califa nombró en 972 (361 h.) a Aṣbag b. Muḥammad b. Futays como *wālī* de la mitad de la *kūra* de Rayyo. En la carta que el califa remitió al afortunado Aṣbag, se le recordaba a éste el enorme beneficio que se le había concedido al otorgársele una de las *kūras* «más importantes» debido a sus impuestos (*ŷibāya*) y grandes dominios (*ḍiyā*).[21]

Así pues, la administración califal no se limitaba a plantar un representante en un determinado lugar, sino que se extendía por todos los rincones de cada circunscripción. En la lista de gobernadores del año 929/930 (317 h.), Ibn Ḥayyān recoge los nombramientos para las principales *kūras* y ciudades de al-Andalus (un total de 34 circunscripciones), pero añade que en esa lista oficial también se incluían 168 designaciones para «pequeños distritos [*aʿmāl*] que sería largo numerar y abreviamos».[22] Sólo en ese año, por lo tanto, hubo más de doscientos gobernadores enviados desde Córdoba por todo al-Andalus, a quienes, por desgracia, Ibn Ḥayyān no se sintió con fuerzas para copiar *in extenso*. El número es realmente formidable y pone de relieve la vocación del poder califal de controlar cada palmo de su territorio.

La organización territorial en *kūras* no era estática, cual si de una administración provincial moderna se tratase. A veces una *kūra* aparece citada durante ciertos años y luego desaparece por completo, lo que lleva a pensar que sería integrada en otra.[23] En algunas fechas, dos o incluso tres *kūras* podían ser agrupadas y puestas bajo el mando con-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

junto de dos gobernadores.[24] Es difícil saber a qué causas obedecían estos cambios. Una posibilidad es que estuvieran en relación con la personalidad del personaje nombrado, es decir, que según el beneficiario del nombramiento, las *kūras* pudieran unirse durante cortos períodos. La otra posibilidad es que estos vaivenes fueran debidos a necesidades coyunturales motivadas por la situación en una determinada zona. Independientemente de estos vaivenes, y aunque hay que insistir en que no puede hablarse de una organización territorial rígida y bien definida, el número total de *kūras* que ofrecen las listas de nombramientos de gobernadores es de 26, según puede verse en el cuadro 9.1.

CUADRO 9.1. CIRCUNSCRIPCIONES TERRITORIALES DE ÉPOCA CALIFAL

Algeciras	Firrīš/Laqant	Rayyo
Baena	Jaén	Santarén
Baza	Mérida	Santaver
Beja	Morón	Sevilla
Cabra	Niebla	Sidonia
Calatrava	Ocsonoba	Takurunna
Carmona	Osuna	Tudmīr
Écija	Pechina	Valencia
Elvira	Priego	

De esta lista llama la atención el hecho de que la mayor parte de las *kūras* se encuentren en la mitad meridional de al-Andalus, lo que indica que la organización territorial del califato estaba más consolidada en esa zona. En cambio, un territorio como las islas Baleares, ocupado de forma más tardía, no aparece nunca denominado como *kūra*, a pesar de que hubo allí gobernadores mandados de forma regular desde el año 930 (318 h.).[25]

En otros territorios andalusíes carecemos de menciones a *kūras* y en cambio lo que encontramos son divisiones articuladas sobre las ciudades. De esta forma, un determinado gobernador no es nombrado para una *kūra* sino para una *madīna*. Las ciudades para las que tenemos constatado el nombramiento de gobernadores a través de las listas del *Muqtabis V* son las 18 que figuran en el cuadro 9.2.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dor en la ciudad y diversos agentes distribuidos por los distritos, como ocurría en otros lugares. Una forma de compromiso, especialmente después de la derrota de Alhándega, consistió en la cesión del gobierno de dichas ciudades a miembros de estos linajes, a cambio del envío regular de contribuciones fiscales y de la prestación de obligaciones militares. Así lo demuestran los diplomas que el califa al-Ḥakam II otorgó en diversas fechas del año 974 (363 y 364 h.) a distintos caudillos fronterizos y que incluían tanto castillos como sus alquerías.[27] En caso de conflictos entre estos señores, el califa parece haberse reservado la mediación, como hizo al-Nāṣir en el año 940 (328 h.) cuando estableció una demarcación de distritos entre el señor de Calatayud, Ḥakam b. al-Mundir al-Tuŷībī, y el de Huesca, Mūsà b. Muḥammad b. ʿAbd al-Malik, de los Banū Ṭawīl, o como la que enfrentó al año siguiente al mismo señor de Calatayud con sus vecinos, presumiblemente los Banū Razīn y que forzó el envío del cadí de Córdoba.[28]

Tanto las *kūras* como los territorios que dependían de ciudades estaban divididos en distritos llamados *iqlīms* (pl. *aqālim*). En algunos casos incluían ciudades y presumiblemente las zonas rurales que dependían de ellas. En Zaragoza y Niebla existía un *iqlīm al-madīna* que en Algeciras era conocido como *iqlīm al-Ḥāḍira*. En la *kūra* de Tudmīr los *iqlīms* de Lorca, Murcia y al-ʿAskar parecen estar indicando que se configuraban en torno a estas poblaciones que a veces aparecen designadas como ciudades (*mudūn*).[29] Los restantes distritos que citan las crónicas y las descripciones geográficas abarcaban amplias zonas rurales con las correspondientes alquerías integradas en ellas. Los nombres que ostentan estos distritos son muy variados. A veces hacen referencia a establecimientos eclesiásticos que es lógico suponer existirían con anterioridad a la conquista: así, el *iqlīm al-Kanā'is* (las iglesias) en la *kūra* de Elvira, o el *iqlīm al-Munastir* que se documenta tanto en Sevilla como Zaragoza. En otros casos el nombre recoge referencias a fortificaciones (*iqlīm al-Qaštil* en Córdoba, *iqlīm Qaštruh* e *iqlīm al-Qaṣr* en Niebla, *iqlīm Qaṣr ʿAbbad* en Zaragoza). Por último, no faltan aquellos otros en los que una palabra de tradición romance se adapta a la identificación de los nuevos pobladores, como es el caso del *iqlīm Qanb Qays* en la *kūra* de Elvira, que parece lógico suponer deriva del romance «campo» al que se ha añadido el elemento poblacional árabe asociado con los Qaysíes. En todos estos casos puede proponerse un origen bastante temprano en la configuración de es-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

CUADRO 9.2. CIUDADES QUE ARTICULAN CIRCUNSCRIPCIONES TERRITORIALES EN ÉPOCA CALIFAL

Badajoz	Barbastro	Calatayud
Ceuta	Évora	Guadalajara
Huesca	Lérida	Lisboa
Madrid	Talavera	Tarazona
Toledo	Tortosa	Trujillo
Tudela	Zaragoza	Zorita

¿Cuál es la razón que explica esta diferencia entre *kūras* y ciudades? Salta a la vista, en primer lugar, un hecho evidente: exceptuando el caso de Bobastro que recibió un gobernador después de su conquista y no vuelve a aparecer después mencionada como sede de la administración, todas las restantes ciudades se encuentran situadas en las regiones fronterizas (Ceuta también puede ser así considerada); dicho de otra forma, en las fronteras (*ṯugūr*) y con la única excepción de Santaver, en principio no existen *kūras*. Sin embargo, de vez en cuando se deslizan en las fuentes expresiones como *kūras* de la frontera que dan una idea de hasta qué punto no existía una contraposición radical entre zonas limítrofes y del interior, al menos desde el punto de vista administrativo. En este sentido, la hipótesis de Lévi Provençal en el sentido de que las *kūras* obedecerían a una especie de «administración civil», mientras que las fronteras estarían sometidas a un régimen militar bajo el control de un caíd, es inexacta: tanto en una zona como en otra aparecen actuando los gobernadores *'ummāl*, y tanto en una zona como en otra estos *'ummāl* tienen encomendadas funciones de tipo fiscal y militar.[26]

La explicación de esta aparente anomalía radica en la forma peculiar en que tiene lugar la implantación de la autoridad omeya en las zonas fronterizas. Ya se ha visto que en ellas dominaban unos linajes aristocráticos muy arraigados que durante generaciones habían rechazado las imposiciones de los Omeyas. Cuando éstos conseguían imponer allí su dominio, los gobernadores se establecían en las ciudades con las fuerzas militares que les acompañaban. El resto del territorio, articulado en fortalezas (*ḥuṣūn*), estaría, al menos en parte, en manos de los linajes aristocráticos de la frontera. Aquí, por lo tanto, era impensable establecer esa organización administrativa con un goberna-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tos distritos, que con toda seguridad estarían ya presentes en época emiral.

La función de las fortalezas califales

Junto a las alquerías existía un elemento de la organización territorial al que es difícil adscribir una función clara a lo largo del siglo x (IV h.): se trata de los castillos (*ḥuṣūn*). Ya hemos visto el importante papel que juegan las fortificaciones en época del emirato como lugares desde los que determinados rebeldes desafían a la autoridad omeya. Resulta en cambio más difícil saber para qué servían en época califal cuando los antiguos rebeldes eran ya cosa del pasado y muchos de estos emplazamientos fortificados seguían en pie y todavía en uso.

Podemos partir de una hipótesis general, aunque como veremos habrá que matizarla más adelante. En principio, el castillo, el *ḥiṣn*, no funciona en plena época califal como forma de encuadramiento de la población. Una determinada persona estaba adscrita a una alquería que a su vez se englobaba dentro de un *iqlīm* y a su vez pertenecía a una *kūra*, pero nunca se hace referencia al *ḥiṣn* como elemento central que define la articulación territorial del califato.[30] En esto también se había producido un considerable cambio con respecto al período de la *fitna* del emirato y que da pleno sentido a las abundantes referencias de las fuentes sobre la bajada al llano de las poblaciones y al desmantelamiento de las fortalezas de los rebeldes, como es el caso de las fortificaciones y alcazabas que habían pertenecido a los Banū Huḏayl en la *kūra* de Jaén y que fueron arrasadas por orden de al-Nāṣir en el año 925 (313 h.).[31]

¿Quiere decir esto que los *ḥuṣūn* habían desaparecido por completo del paisaje andalusí? Obviamente, no. En las zonas fronterizas los *ḥuṣūn* siguen ostentando un papel crucial en pleno siglo x (IV h.). En torno al año 965 (354 h.) el califa al-Ḥakam II ordenó a su *mawlà*, el general Gālib, la reconstrucción del castillo de Gormaz, situado en un impresionante espolón que dominaba el curso del río Duero. Ocupado por las tropas andalusíes, ahora se decidió fortificar el lugar, dotándolo de una impresionante puerta principal en la que un arco de herradura enmarcado por un alfiz recordaba las arquerías de la mezquita cordobesa y dejaba constancia ante las poblaciones fronterizas de la

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

voluntad califal de afianzarse en un territorio tan alejado de Córdoba. Una década después de su construcción el castillo sufrió el asedio de una coalición de tropas cristianas que fue angustiosamente vivido en Córdoba y que sólo pudo ser levantado merced a la decidida actuación del propio Gālib, un militar que paulatinamente iba adquiriendo un mayor peso dentro de la administración califal.[32]

Caídes y caudillos fronterizos fueron designados durante estas décadas para territorios que incluían un amplio número de fortificaciones. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh b. Waḍḍāḥ fue nombrado en 935 (323 h.) para un territorio que comprendía Lérida, el *ḥiṣn* de Balaguer y las fortificaciones orientales *(ḥuṣūn al-šarq)*. Por su parte, Walīd b. Muḥammad b. al-Ṭawīl, lo fue en 942 (330 h.) para los *ḥuṣūn* que ya poseía en la Frontera Superior. Ya en época de al-Ḥakam II, a Muṭarrif b. Ḏī l-Nūn se le concedió en 974 (363 h.) un diploma sobre su castillo en Huete añadiéndosele la mayoría de los castillos y alquerías *(ḥuṣūn ... wa-qurā-hā)* de la *kūra* de Santaver. Lo mismo ocurre con los miembros de los linajes fronterizos Banū Gazlūn, Banū Razīn, etc.), de la Frontera Media que en esa misma época recibieron diplomas sobre sus territorios en los que se especifica que éstos incluían *ḥuṣūn* y alquerías.[33]

Para las zonas del interior de al-Andalus la situación es más compleja. Tenemos un buen número de designaciones de gobernadores para *ḥuṣūn* en zonas como Elvira o Rayyo durante los primeros años de ʿAbd al-Raḥmān III, pero se trata siempre de nombramientos que se realizan durante las operaciones militares que buscan acabar con los rebeldes del interior.[34] Durante esos años las fortalezas constituían elementos clave de la organización territorial, lo que no puede sorprender porque en todas estas zonas la geografía de los rebeldes había configurado un poblamiento que tenía en el castillo el núcleo de articulación de los dominios.

¿Qué ocurrió cuando los rebeldes fueron finalmente derrotados? Para esta pregunta la arqueología ofrece respuestas dispares. Un caso interesante, por ejemplo, es del *ḥiṣn* de Jolopos en la Hoya de Guadix, que es posible que se encontrara dentro del *iqlīm* de Darro en la *kūra* de Elvira. En ese lugar existió una fortificación en época de la *fitna*. La población vivía dentro de las murallas de un enclave desde el que se controlaba la vía que iba de Córdoba a Pechina y la que llevaba desde Guadix a Elvira. Sin embargo, en pleno siglo x (iv h.) este lugar se

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

abandonó y la población se estableció en una alquería situada en una zona más baja. Se trata, por lo tanto, de un caso de esa bajada al llano de unas poblaciones a las que la autoridad califal no permite que sigan ocupando un lugar estratégico y fortificado.[35]

Una situación muy distinta es la que se aprecia en otro castillo que también estuvo ocupado en época de la *fitna*: el *ḥiṣn* de Munt Nīš identificado convincentemente con El Nicio en el término de Estepona (Málaga). Este lugar fue conquistado por las tropas omeyas en 923 (311 h.). Hasta entonces había formado parte de los dominios de ʿUmar b. Ḥafṣūn y de sus hijos. Allí había existido originariamente una torre residencial enriscada en un lugar de altura que servía para dominar asentamientos de la costa. Posiblemente en época de la *fitna* a esta torre se le añadió una fortificación compleja, claro indicio del progresivo poder adquirido por los rebeldes a la autoridad central. En este caso, sin embargo, la fortificación no se desmanteló. Tras haber sido conquistada por el ejército califal se nombró a un gobernador que se instaló allí con un cuerpo de tropas estipendiarias. Esta continuidad es también atestiguada por la arqueología, que ha encontrado en ese lugar numerosos vestigios cerámicos que se continúan hasta época almohade.[36]

Otra zona del interior de al-Andalus bien estudiada por la arqueología, el litoral granadino, ofrece tanto castillos que en época califal se abandonan como otros que se mantienen. Uno de los casos más significativos es el del *ḥiṣn* Šāt, o Jate, que ha sido identificado con el Peñón de los Castillejos en el interior montañoso del término de Almuñécar. Este lugar también había formado parte de los dominios de los hijos de ʿUmar b. Ḥafṣūn, y cuando el ejército omeya marchó hacia allí en 923 (311 h.) atravesó «escabrosidades donde nunca antes había entrado un ejército». Veinte años después de su conquista, el castillo de Šāt seguía estando ocupado por gobernadores omeyas, pero la población había pasado a ocupar terrenos llanos, mientras que el puerto de Almuñécar adquiría una importancia cada vez mayor, lo que con el tiempo haría que Šāt se convirtiera en un despoblado olvidado.[37]

También en Levante se documentan fortificaciones califales. Lugares como el fortín de Almiserá o Cocentaina son castillos que arrojan materiales del siglo x. Parece claro, por lo tanto, que también aquí la administración califal decidió que era conveniente mantener estos sitios fortificados a pesar de que la población habitara de forma mayori-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

taria en las alquerías. Otro tanto ocurre en el valle del Vinalopó, que es incluso posible que conociera una reorganización de su red de fortalezas entre finales del siglo X y comienzos del siglo XI, reorganización que implicó el abandono de ciertos lugares.[38]

Así pues, en época califal muchos enclaves que habían sido fortificados en la época de la *fitna* fueron abandonados. En algunos casos, sin embargo, la administración califal optó por mantener algunos enclaves con presencia de gobernadores y de guarniciones. Finalmente, en pleno siglo X (IV h.) aparecen también nuevos núcleos fortificados que permitían el control de territorios sobre los que hasta entonces el califato omeya no había ejercido un dominio real y que, como ocurre en el caso de Almuñécar, llegarían incluso a desarrollarse como ciudades.

Este panorama es muy llamativo: el *ḥiṣn* de época califal no aparece en principio como una forma de encuadramiento administrativo, pero sus funciones siguen siendo necesarias. Por mucho que la administración cordobesa sólo reconociera en el territorio de al-Andalus la existencia de *kūras* (o ciudades en las zonas de frontera), que a su vez se subdividían en un número de *iqlīms* que, a su vez, englobaban un conjunto de alquerías, algunos *ḥuṣūn* aún desempeñaban un papel importante como forma de control del territorio. Este control estaba en manos de los gobernadores y de las tropas que dependían de ellos y su objetivo era, lógicamente, asegurarse que las poblaciones de las alquerías circundantes estuvieran sometidas al control fiscal.

De hecho, el único caso en que la fortificación (*ḥiṣn*) ha dejado su huella en la configuración administrativa del califato es, aparte de las zonas de frontera, el de unas curiosas divisiones territoriales conocidas con el nombre de *ŷuz'* (pl-*aŷzā'*). El autor del siglo XI (V h.) al-ʿUḏrī las cita, pero solamente para el caso de las *kūra*s de Elvira y Valencia, distinguiéndolas de los *iqlīms* por razones que nos resultan totalmente desconocidas. Patrice Cressier ha demostrado que en este caso sí que existe una clara vinculación entre la fortaleza y el territorio del *ŷuz'*: en la *kūra* de Elvira a cada *ŷuz'* le corresponde un castillo y sólo uno, y lo que es aún más significativo, el nombre de la fortaleza es el que se aplica a esa circunscripción territorial que reúne un conjunto de alquerías.[39]

Este reconocimiento del papel de la fortificación en la articulación territorial se pone de relieve en la lista de gobernadores del año 941-942 (330 h.), en donde se nos ofrece el nombre de gobernadores designados y destituidos en Berja, Dalías, Juviles, Šāt y Salobreña. Cada

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

uno de ellos es un *ṯuġr* y todos son enclaves fortificados.[40] La mención de estos lugares en la lista de gobernadores de ese año tiene algo de excepcional: el heredero al-Ḥakam había sido encargado en esas fechas por su padre para que se ocupara personalmente de las *kūras* de Pechina y Elvira, de ahí que se mencionen con más detalle los gobernadores nombrados para algunos enclaves de ambas circunscripciones. Sin embargo, el hecho de que en esa misma lista aparezcan gobernadores destituidos allí implica que eran nombrados con regularidad. En estos casos, por lo tanto, estamos ante «distritos castrales» plenamente configurados y que articulan la organización administrativa de estas zonas. Cabe pensar, aunque en este extremo nos movemos en el terreno de las hipótesis, que la penetración de la administración omeya en cada rincón de cada circunscripción estuviera acompañada por la presencia de unas fortificaciones que ayudarían a articular de forma más efectiva el control del territorio.

Un ejemplo de encuadramiento administrativo: los territorios de la Frontera Media

Todo mapa de al-Andalus en época califal dibuja una línea muy sinuosa que divide en dos la península Ibérica. Esa línea se inicia en el Mediterráneo a la altura de Tortosa y remonta a lo largo de todo el valle del Ebro hasta los confines de la frontera navarra. Allí describe un bucle que incluye el curso alto del Duero para descender abruptamente a lo largo del valle del Henares incluyendo localidades como Guadalajara o Madrid. A partir de ahí corre paralela al Sistema Central englobando el valle del Tajo hasta los litorales atlánticos.

Esta representación convencional no está exenta de problemas. Los asentamientos y las fortificaciones andalusíes están muy bien identificados a lo largo del valle del Ebro, la llamada Frontera Superior (*al-ṯagr al-aʿlà*), pero son peor conocidos en el extremo occidental, la llamada Frontera Inferior (*al-ṯagr al-adnà*), ya que las fuentes son menos precisas en sus informaciones sobre esta zona. A ello se le añade que también los límites de los reinos y condados cristianos se encuentran mejor perfilados en Cataluña, Aragón y Navarra. En cambio, en el reino asturleonés son las tierras de León y Zamora las que se contraponen a los enclaves andalusíes, mediando entre los dos ámbitos todo el

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

valle del Duero, que sólo irá siendo paulatinamente ocupado por los monarcas cristianos a lo largo del siglo x.

Lo más significativo de la Frontera Inferior es que desde la conquista del 711 y a lo largo de todo el emirato fue escenario de un asentamiento bereber muy denso. Los grupos tribales —Nafza, Hawwāra, Miknāsa— dieron su nombre a determinadas localidades que han sido identificadas con mayor o menor seguridad (Nafza = Vascos, entre Puente del Arzobispo y Navalmoral de la Mata; Miknāsa = Puebla de Alcocer). Un rasgo muy acusado de estos grupos bereberes era, como ya se ha visto, su tendencia a protagonizar movimientos heterodoxos, tal y como ponen de relieve las rebeliones de Šaqyà al-Miknāsī en la segunda mitad del siglo VIII (II h.), o de Ibn al-Qiṭṭ cien años más tarde.

Lo peculiar del poblamiento y la ausencia de una densa red de enclaves fortificados permitió a los cristianos alcanzar en sus campañas tierras muy meridionales en esta zona. En fecha tan temprana como 798, Alfonso II envió a Carlomagno cautivos «moros» capturados en una expedición contra Lisboa. En 876 y 881, Alfonso III dirigió dos campañas que llegaron hasta el norte de la actual Extremadura y los confines de Mérida. Todavía en 913, Ordoño II podía permitirse llegar a Évora y aprovecharse de la existencia de un basurero junto a sus murallas para entrar en la ciudad a sangre y fuego. Esta campaña produjo una fuerte conmoción entre las gentes que se apresuraron a reparar fortalezas y murallas, pero dos años más tarde el mismo monarca llevó su audacia al extremo de atravesar zonas cercanas a Medellín y Mérida guiado por dos bereberes pertenecientes a la tribu de los Maṣmūda.[41] Unas penetraciones tan profundas hubieran sido impensables en el valle del Ebro, donde la frontera tenía mayor densidad de poblamiento y una red de fortificaciones mucho más tupida.

Lo poco que sabemos de los acontecimientos históricos confirma el carácter tan poroso de esta frontera. Mientras que los linajes aristocráticos de la Frontera Superior mantuvieron unos dominios territoriales bien consolidados, los caudillos de la Frontera Inferior se movieron siempre por unos territorios muy extensos, como si se tratara de jefes de bandas sin morada fija. Un caso temprano es, por ejemplo, el de Maḥmūd b. ʿAbd al-Ŷabbār, un bereber de la tribu de los Maṣmūda y originario de Mérida. Inicialmente sublevado en esa ciudad junto con un compañero, llamado Sulaymān b. Martīn —a

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

quien hay que suponer un muladí—, las tropas de ʿAbd al-Raḥmān III le obligaron a desalojarla en 833. Poco después, este emir hizo construir la imponente alcazaba de la ciudad, celebrando el hecho en una inscripción que se cuenta entre las primeras que nos han llegado en lengua árabe.[42]

Por su parte, Maḥmūd, acompañado por su aliado y familiares, entre quienes se contaba su hermana Ŷamīla, al parecer de una proverbial belleza, se convirtió en jefe de una partida de seiscientos jinetes. Con estas fuerzas se dedicó a merodear por las regiones suroccidentales, atacando a las gentes de Beja y Ocsonoba. Sus hazañas adquirieron un halo legendario. Diversos relatos se hacen eco tanto de las proezas de Maḥmūd como, cosa extraordinaria, de la capacidad guerrera de Ŷamīla. Pero ante la presión de las expediciones enviadas desde Córdoba, Maḥmūd no tuvo más remedio que refugiarse en los territorios del monarca astur Alfonso II. Éste le instaló en una «fortaleza que hoy lleva su nombre», donde por un tiempo permaneció tranquilo. Sin embargo, transcurridos unos años Maḥmūd pensó en regresar a al-Andalus y para ello inició contactos con el emir de Córdoba que pronto fueron conocidos por Alfonso II. Maḥmūd fue asediado en su fortaleza y murió de forma accidental cuando realizaba una desesperada salida contra sus atacantes. Los familiares de Maḥmūd fueron hechos cautivos y su hermana, Ŷamīla, acabó siendo sorteada entre los principales nobles cristianos. Andando el tiempo, se nos dice, se convirtió al cristianismo y uno de sus hijos llegó a ser obispo de Santiago.[43]

Cuatro décadas más tarde, una peripecia calcada a la de este caudillo bereber fue protagonizada por un muladí de nombre ʿAbd al-Raḥmān b. Marwān, más conocido como Ibn al-Ŷillīqī. También oriundo de Mérida y al parecer con importantes propiedades en la zona, este jefe militar mostró la misma movilidad que su antecesor. Ante el hostigamiento de las columnas omeyas, Ibn al-Ŷillīqī también se refugió en los dominios del monarca astur. Alfonso III le estableció en torno al año 878 en una fortaleza llamada Bitra Lusa, que ha sido identificada con la actual Pedra de Lousa. Al igual que le había ocurrido a Maḥmūd, Ibn al-Ŷillīqī también concibió el deseo de regresar a al-Andalus, pero en su caso el empeño culminó con éxito en el año 884. Establecido en Badajoz, acabó viendo reconocido su dominio por el emir y consiguió no tener que pagarle contribuciones, ni obedecer sus mandatos, ni acatar sus prohibiciones. Además estableció una delimitación de sus

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tierras y solicitó del emir omeya ayuda para construir unos baños y una mezquita.[44]

Los dos casos que acabamos de ver de caudillos fronterizos con una gran movilidad a un lado y otro de la frontera no son únicos. El principal compañero de ʿAbd al-Raḥmān b. Marwān era un personaje llamado Saʿdūn al-Surumbaqī, también muladí y al que una fuente describe como «el gran vagabundo». Este Saʿdūn habitaba originariamente en Oporto, pero tras recibir la llamada de Ibn al-Ŷillīqī para combatir a las tropas del emir en 874-875, decidió unirse a él. Años más tarde, este Saʿdūn también regresó a al-Andalus, donde le encontramos establecido en Beja, con amplias propiedades y suficientes apoyos como para que un judío pagara su rescate en el momento en que fue hecho prisionero por una expedición vikinga.

Ya en el siglo x (iv h.) otro caso revelador fue protagonizado por un árabe de pura cepa. Umayya b. Isḥāq al-Qurašī pertenecía a una rama colateral de la dinastía Omeya y era gobernador de Santarén. Su hermano, el visir Aḥmad b. Isḥāq, fue ajusticiado por ʿAbd al-Raḥmān III, dado que había mostrado pretensiones de hacerse con el califato. Tras la ejecución de su hermano, Umayya se rebeló contra el califa en Santarén, ciudad que no fue conquistada por los ejércitos enviados desde Córdoba hasta el año 939. Umayya, sin embargo, ya había entrado en tratos con el rey de León, Ramiro II, y huyó hacia los dominios de éste donde continuó realizando actividades contra el soberano cordobés.[45]

Todas estas carreras de jefes bereberes, muladíes o árabes que se mueven de un lado a otro y que basculan entre monarcas cristianos y emires cordobeses al albur de las circunstancias, reflejan la naturaleza de un territorio sobre el cual la soberanía emiral nunca debió de ser muy efectiva. Apenas conocemos ulemas originarios de esta región, mientras que las fuentes aparecen salpicadas aquí y allá de noticias sueltas e imprecisas que no siempre entendemos bien. Para los cronistas omeyas que vivían en Córdoba todas estas gentes y su desmadejada historia parecen haber sido tan ajenas como lo son para nosotros. Así, por ejemplo, en el año 886 (273 h.) unos bereberes fueron expulsados de Trujillo, pero ignoramos por qué, cómo y quién llevó a cabo esa expulsión. En esa misma época, y en el curso de los enfrentamientos de la *fitna*, los rebeldes de Sevilla solicitaron ayuda a los bereberes de Mérida y Medellín. Pero apenas sabemos quiénes eran estos bere-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

beres, si se exceptúa tal vez una mención que nos habla de que en Medellín vivía un linaje Hawwāra llamado Banū Farfarīn, de los que huelga decir que estamos ayunos de más informaciones.[46]

El peculiar mosaico que configura la Frontera Inferior comienza a cambiar a partir del momento en que ʿAbd al-Raḥmān III inicia su conquista. Desde un primer momento el número de fuerzas militares desplegadas aquí fue muy considerable. Tras la toma de Mérida en 928 (316 h.) el gobernador omeya se instaló en la ciudad con 1.000 infantes (*ʿurafāʾ*), 1.000 tangerinos (*ṭanŷiyyūn*), 500 arqueros (*rūmā*) y 500 regulares (*mulṯaqūn*); un total de tres mil hombres que ponen de relieve el considerable esfuerzo que entrañaba el sometimiento de estas tierras. Fue un esfuerzo que, sin embargo, mereció la pena. Dos años después, Badajoz también era ocupada y el último de los descendientes de Ibn Marwān al-Ŷillīqī emprendía el camino hacia Córdoba.[47]

A partir de ese momento se produjeron nombramientos de gobernadores tanto para la *kūra* de Mérida, como para la ciudad de Badajoz, donde también ejercieron de forma regular un cierto número de cadíes. Desde Badajoz comenzaron a lanzarse expediciones militares cuyo objetivo eran tanto los territorios occidentales del reino asturleonés, como las poblaciones de esta frontera hasta entonces poco sometidas. Tal era el caso de los bereberes establecidos en Nafza —que debe ser muy probablemente identificada con los impresionantes restos hoy visibles en el despoblado de Vascos— quienes fueron atacados en el año 937 (325 h.).[48]

La administración omeya pasó a controlar de forma muy estrecha un territorio y unas poblaciones que hasta entonces se le habían mostrado esquivas, cuando no hostiles. El contraste con la época anterior es notable. No sólo en las principales ciudades ejercen gobernadores, sino que además nada parece haberles pasado desapercibido. En tiempos de al-Ḥakam II, un familiar de los califas fatimíes de Egipto se instaló en estas regiones intentando no llamar la atención. El ser miembro del linaje Fatimí le hacía sospechoso a los ojos de la autoridad omeya de ser un provocador shií. Pese a que no reveló a nadie su identidad, sus andanzas fueron conocidas por el gobernador de Badajoz, quien ordenó prenderle y enviarle cargado de cadenas a Madīnat al-Zahrāʾ, en cuya prisión acabó pudriéndose.[49] En un territorio que apenas un siglo antes se había visto sacudido por predicaciones heterodoxas, los agentes omeyas podían ahora detectar con facilidad la presencia de un

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

posible agitador y ponerle entre rejas antes de que llegara a provocar mayores disturbios.

Este progresivo control del territorio se aprecia muy bien en el enclave de Trujillo que se convirtió, junto a Mérida y Badajoz, en el principal núcleo de la Frontera Media. Allí comenzaron a ejercer también gobernadores omeyas y allí se levantó una imponente alcazaba con torres prismáticas, entrada triunfal enmarcada por el omnipresente arco de herradura y una fábrica de grandes sillares, muchos de ellos reutilizados. Aunque no sabemos cuándo se construyó exactamente esta fortificación, parece lógico pensar que serviría como residencia a los gobernadores enviados desde Córdoba, los cuales aparecen citados por primera vez ejerciendo allí en el año 929 (317 h.), poco después de la toma de Mérida.[50]

Enclavada en un pequeño altozano, la alcazaba de Trujillo presentaba al exterior un aspecto imponente. Sus dimensiones, sin embargo, eran relativamente pequeñas, poco más de 3.100 metros cuadrados.[51] Dentro de ese recinto habría espacio para la residencia del gobernador y para los principales servicios de su administración, pero se hace difícil imaginar que en ella pudiera albergarse una guarnición militar de forma holgada. En cambio, adosado a esa alcazaba existía un perímetro amurallado muy similar al que aparece en otras fortificaciones andalusíes y que con seguridad fue adosado al perímetro principal en fecha posterior, ya que presenta una fábrica muy distinta. Los arqueólogos denominan a este tipo de recintos «albacares». Se trata de un nombre de conveniencia, ya que el término sólo aparece de forma ocasional en las fuentes cristianas posteriores a la conquista. También se ha discutido mucho, y a veces muy acaloradamente, sobre cuál pudo ser la función de estos albacares. Se ha pensado que podría tratarse de cercas pensadas para proteger el ganado en caso de asedio, o bien que servirían de refugio para las poblaciones que en caso de ataque exterior acudirían a protegerse tras sus muros.[52]

No es, desde luego, imposible que llegado el caso los albacares se utilizaran para esos menesteres. Cuando un ejército aparecía en lontananza las gentes y los ganados acudían a refugiarse allá donde se les permitiera o se les indicara. En la Inglaterra del siglo XI las incursiones escocesas provocaban que las iglesias se llenaran de animales y los castillos de refugiados procedentes de los alrededores.[53] Pero ni las iglesias ni los castillos habían sido construidos para acoger vacas o ni-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ños llorando. Del mismo modo, tampoco parece que los recintos de los albacares fueran pensados para servir de guarida a gentes desplazadas de sus hogares. Desde un punto de vista estratégico, alimentar, mantener o incluso vigilar a niños, mujeres y ancianos en caso de un asedio se antoja como una auténtica pesadilla militar.

En realidad, lo más lógico es pensar que estos albacares servían como acuartelamiento para las tropas que componían la guarnición de un enclave fortificado. Las residencias de estos soldados no serían grandes edificaciones de sillares, sino barracones de humilde factura para la que se emplearía el tapial, la madera o incluso tiendas de campaña. El uso de estos materiales perecederos para el albergue de los soldados es lo que explica que hoy estos albacares carezcan de cualquier vestigio de habitación. Las tropas acuarteladas en ese recinto estaban claramente separadas de la residencia del gobernador, pero quedando siempre a su disposición. Las labores que tenían encomendadas eran tanto la defensa frente a posibles agresiones exteriores, como el control fiscal del territorio.

Vista así, la fortificación de la alcazaba califal de Trujillo adquiere pleno sentido como vestigio de la implantación de la autoridad omeya. Hoy en día, en las inmediaciones de la alcazaba se encuentra la iglesia de Santa María la Mayor, que según la tradición local ocupa el emplazamiento de una antigua mezquita, algo que confirma su advocación —Santa María— que es la más común en iglesias cristianas que reconvierten mezquitas tomadas a los musulmanes. Una mezquita supone la existencia de ulemas. En este caso las fuentes sólo nos han conservado el nombre de uno, Duḥmān b. Mālik b. ʿUṯmān, de ascendencia Nafza, que debió de vivir en época califal y cuyo padre y abuelo también habían sido hombres de religión.[54]

Gobernadores, alcazaba, guarnición militar, mezquita y algún ulema convenientemente apuntado en los registros elaborados en Córdoba, configuran el esqueleto del dominio califal en una ciudad como Trujillo que controlaba un territorio hasta entonces poco articulado. A todo ello se le añade la moneda, que da razón de ser al control fiscal ejercido por los gobernadores. Que esta moneda también circulaba en Trujillo lo atestigua un tesoro aparecido en la ciudad y fechado en torno al año 1017 (407 h.) en los momentos finales del califato. Las más de 420 monedas de plata, tanto enteras como fragmentadas, que han podido ser identificadas corresponden casi en su totalidad a la época

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

del califato. Monedas de ʿAbd al-Raḥmān III y de Hišām II (106 y 167 ejemplares, respectivamente) son las mejor representadas. Junto a ellas y a las acuñaciones de los últimos califas omeyas, el poseedor del tesoro también tenía dirhems de los califas fatimíes en un número apreciable (un total de 15).[55]

El contenido y la cronología del tesoro de Trujillo es similar a otros hallazgos de moneda andalusí de este mismo período. En el otro extremo de al-Andalus, concretamente en Almoradí (Alicante), otro temeroso poseedor de dirhems también enterró sus riquezas dentro de un recipiente cerámico en torno al año 1005 (395 h.). La composición de ese tesoro es prácticamente la misma que el de Trujillo: monedas de plata enteras y fragmentadas, con predominio de los dirhems de ʿAbd al-Raḥmān III y de Hišām II, así como un cierto número de piezas fatimíes.[56] Esto sólo puede querer decir que en dos territorios tan alejados como eran Trujillo y Almoradí la circulación de monedas seguía patrones similares. Ambos territorios eran ya parte integrante del dominio impuesto por los califas de Córdoba sobre un territorio, al-Andalus, definido ya plenamente tanto desde el punto de vista histórico, como administrativo.

La demanda del poder y el poder de la demanda

El *Calendario de Córdoba* es una curiosa obra dedicada al califa al-Ḥakam II por el secretario ʿArīb b. Saʿd (m. 980/370 h.) y el obispo de Elvira, Recemundo. Redactada en árabe y en latín contiene, entre otras cosas, una descripción de los meses del año, las estaciones, el curso y la declinación solares, las sucesivas mansiones del zodiaco o las labores agrícolas correspondientes a cada mes. El *Calendario* también menciona que en determinadas fechas del año solar los gobernadores de provincias recibían cartas desde Córdoba ordenándoles determinadas requisas: en febrero les llegaba una misiva con instrucciones para el reclutamiento de hombres para la campaña estival de ese año; en marzo las órdenes consistían en comprar caballos para el gobierno; en mayo se debía recoger cochinilla, seda y tierra de batán para el taller de textiles califales (*ṭirāz*); en junio se hacían las estimaciones de cosecha de ese año y se designaban guardianes para los graneros que recibirían los diezmos (*ʿušūr*); en ese mismo mes también debían en-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

viarse cornamentas de ciervos para la fabricación de arcos; en agosto tocaba mandar seda y tintes azules para el taller de textiles califales (*ṭirāz*); y en septiembre el turno era de la granza.[57]

El califato era, por lo tanto, un centro de demanda que imponía a sus gobernadores el envío regular de determinados productos desde las *kūras*. Tales productos estaban perfectamente identificados. En su descripción geográfica de al-Andalus, y aparte de sus preocupaciones librescas, Aḥmad al-Rāzī, incluía también detalles más prácticos al señalar, por ejemplo, que en Elvira había naranjales, cañas de azúcar, canteras de mármol y minas de cobre, hierro, plata, oro y atutía. En Almería había buenos artífices para la construcción de barcos y abundante seda, al igual que en Baeza o Alicante; en Málaga se encontraba el mejor lino del mundo, en Valencia el producto era el azafrán, mientras que en Zaragoza, aparte de sedas y paños muy preciados, se encontraba una mina de sal gema como no la había en todo al-Andalus. Como bien ha señalado Antonio Malpica, la enumeración de todos estos recursos por parte del cronista palaciego prueba que todos ellos constaban en los registros fiscales, lo que es tanto como decir que el estado se fijaba especialmente en todas estas zonas con miras a extraer de ellas esos productos.[58]

La seda, por ejemplo, era uno de los bienes más demandados desde la metrópoli. Su producción exigía el cultivo especializado de moreras cuyas hojas alimentaban a los preciados gusanos. El uso de distintos tintes, tales como los extraídos de la cochinilla u otros de procedencia vegetal, convertían la fabricación de estas telas en un proceso complejo que exigía el envío de estas materias primas desde diversos lugares de al-Andalus. Cuando no se encontraban allí, eran compradas en otras partes, como es el caso de la púrpura que ʿAbd al-Raḥmān III adquirió a unos mercaderes amalfitanos llegados a Córdoba en 942 (330 h.). Todos estos materiales eran llevados a un taller, albergado en un edificio llamado *dār al-Ṭirāz* que se encontraba al nordeste de la ciudad. En septiembre de 972 (*ḏū l-qaʿda* de 361 h.) el lugar fue visitado por el califa al-Ḥakam II. Contaba tanto con personal administrativo, como con encargados de los talleres que dependían del propio califa: apenas un mes antes de la visita de al-Ḥakam se había nombrado a un nuevo encargado de este taller, así como a un secretario.[59]

La producción de sedas y linos califales debió de ser muy abundante. No había embajada que no los recibiera como regalo, ni servi-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dor que no saliera de una audiencia califal cargado con un mandil con telas de diversos tipos y cuya calidad siempre se ajustaba a la categoría del beneficiario. Sus denominaciones indican además que existía una gran variedad de modelos y calidades, lo que da fe del alto grado de especialización del taller califal. Los ejemplos de estos tejidos que han llegado hasta nosotros, como es el caso del célebre almaizar de lino de Hišām II, demuestran que aparte de una rica decoración, estas telas llevaban inscripciones en las que se leían todo tipo de bendiciones y alabanzas del califa.[60] Como representación del poder y muestra de su suntuosidad, estas telas elaboradas con materiales requisados en Almería, Málaga o Baeza tenían un valor parangonable a la moneda de oro.

El oro es otro caso de materia prima afanosamente buscada por los califas. Después de casi dos siglos en los que ningún omeya había acuñado *dinares*, ʿAbd al-Raḥmān III volvió a emitir estas preciadas piezas en 929-930 (317 h.), coincidiendo con su toma del título de califa. No es probable que esta moneda de oro se utilizara en las transacciones cotidianas. Estaría reservada a los grandes pagos, pero sobre todo a los regalos y muestras de munificencia por parte de los califas. Aunque en al-Andalus existían algunas minas de oro, la mayor cantidad del precioso metal provenía del interior de África. La expansión que ʿAbd al-Raḥmān III inició en el Magreb con la toma de Ceuta apenas dos años después de haber comenzado la emisión de dinares parece haber estado destinada a controlar esas rutas. Tanto él como su hijo al-Ḥakam II desplegaron gran cantidad de tropas y recursos para hacerse reconocer en el otro lado del estrecho. Fue una empresa extenuante que tuvo que hacer frente tanto a la hostilidad de los califas fatimíes, como al complejo panorama político del Magreb dominado por jefes tribales y miembros del linaje Idrīsí. El hecho de que los califas cordobeses estuvieran dispuestos a invertir tantos hombres y dinero en esas agotadoras campañas, demuestra hasta qué punto daban importancia a la posibilidad de contar con un suministro regular de metal precioso.[61]

Las demandas del poder no se circunscribían a materias preciosas. Otras menos valiosas pero igualmente necesarias eran drenadas con dirección a Córdoba de manera regular y sistemática. La madera era una de estas materias primas. Una zona de la *kūra* de Jaén a la que las fuentes denominan T.b.n.š.ka o L.m.š.ka, que ha sido identificada con

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Lecho Seco (al sur de Baeza), se convirtió en un centro maderero de gran importancia. Allí eran enviados alarifes para que en colaboración con los gobernadores requisaran madera para las construcciones de ʿAbd al-Raḥmān III. Las requisiciones debían ser lo bastante duras como para que en el año 942 (330 h.) las gentes de este territorio, soliviantadas por cierto gobernador destinado allí, se negaran a mandar las contribuciones (*ŷibāya*) de ese año, haciendo necesario el envío de un visir con un ejército para apaciguar la situación y destituir de forma fulminante al gobernador. Todavía en época de al-Ḥakam II, la *kūra* de Jaén, y muy probablemente esta región en concreto, era el lugar que abastecía de madera a las atarazanas de Algeciras y Sevilla. Ello daba lugar a exacciones de los gobernadores y a un descontento de la población que el califa intentó aplacar pagando los cargamentos de su propio peculio.[62]

En la construcción de Madīnat al-Zahrāʾ las fuentes hablan de mármoles traídos desde Tarragona y Almería y de ónice veteado de Málaga. Aunque tal vez estos datos no puedan ser tomados al pie de la letra, lo que sí que es evidente es que la construcción de la ciudad palatina supuso el acarreo de cantidades ingentes de mármol desde lugares muy distantes para su utilización en pavimentos y enlucidos de las distintas estancias de esta ciudad. De forma más exacta, la investigación arqueológica ha demostrado que buena parte de la piedra arenisca utilizada para las construcciones de la ciudad de al-Nāṣir procedía de la cantera de Albaida, situada entre Córdoba y Almodóvar, en donde todavía son visibles las marcas de extracción masiva de sillares empleados para las edificaciones del alcázar de Madīnat al-Zahrāʾ.[63]

Todos estos ejemplos muestran lo voraz de la demanda del califato omeya. Sus efectos se sintieron en la proliferación de canteras, en el aprovechamiento maderero de algunas zonas o en la extensión de cultivos especializados en lugares especialmente aptos. Pero también implicó la movilización de obreros, artesanos, campesinos y soldados. Cuando ʿAbd al-Raḥmān III decidió ayudar a construir una fortaleza para un aliado en el norte de África, ordenó el envío de treinta albañiles, diez carpinteros, quince cavadores, seis caleros, otros tantos aserradores, dos herreros y dos estereros. Operarios especializados en la construcción de fortalezas eran trasladados a enclaves de la frontera, como fue el caso de Saktān, un castillo cuyas defensas fueron restauradas en tan sólo un año.[64] Esta premura de tiempo, con la moviliza-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ción de personas y la organización de procesos de trabajo que conllevaba, fue siempre «marca de la casa»: si hemos de creer las informaciones de las fuentes, las obras de Madīnat al-Zāhira, la residencia palatina de Almanzor a la que se trasladaron todos los servicios de la administración cordobesa, estuvieron concluidas en dos años. Aunque el hecho de que esta ciudad no haya sido nunca localizada impide saber cuál era su extensión, el tiempo empleado en una obra de esta envergadura es sorprendente.

Añádase a todo esto tejedores, tintoreros, palafreneros, maestros especializados en la talla de piedra o en la del marfil, constructores de barcos y un largo etcétera de oficios ligados al ejercicio cotidiano del poder califal. El resultado es un nutrido elenco de actividades fomentadas desde el poder. A veces son las fuentes las que las citan; a veces son los propios restos materiales los que dan fe del alto grado de pericia técnica de quienes las realizaban. Estas actividades tuvieron sobre todo su reflejo en la metrópoli, pero debieron de repercutir también en un territorio que desde el punto de vista administrativo estaba férreamente sometido a la autoridad cordobesa.

Este poder de la demanda en la sociedad andalusí del califato se aprecia muy bien en uno de los elementos más omnipresentes de la cultura material: la cerámica. En algún momento del siglo x (IV h.) comenzaron a fabricarse en Córdoba y en la ciudad palatina de Madīnat al-Zahrā' un tipo de cerámicas decoradas muy novedosas, como no se habían visto antes en al-Andalus. Los arqueólogos las denominan «verde y manganeso» o bien «verde y morado» dependiendo del color que domina en su decoración, realizada siempre sobre un fondo blanco. Las formas de estos recipientes son variadas, pero predominan los grandes platos —ataifores— y, en menor cantidad, las jofainas, jarros, redomas, etc. Su decoración a veces contiene motivos geométricos, otras veces vegetales, y no faltan casos, los menos, de motivos figurativos, en especial representaciones de animales. Pero junto a estos motivos, en las piezas procedentes de Madīnat al-Zahrā' son muy numerosas las que contienen la inscripción árabe de la palabra *al-mulk*, «el poder», en ocasiones incluso repetida (véase la figura 9.1). Esta circunstancia y su indudable procedencia del alcázar de la ciudad palatina hacen pensar que estos platos, jarras y contenedores formaban una vajilla estrechamente ligada al poder califal, realizada en alfares de la ciudad y plenamente identificable con la soberanía omeya.[65]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

FIGURA 9.1. La vajilla del poder. Ataifor en cerámica verde y manganeso procedente de Madīnat al-Zahrā'. Pueden distinguirse en letras árabes la expresión *al-mulk*, «el poder». Conjunto arqueológico de Madinat al-Zahrā' (Junta de Andalucía).

Lo más sorprendente de esta cerámica es lo pronto que se difundió por todo al-Andalus. Los arqueólogos la encuentran en gran número de enclaves de este período; en la frontera, en el interior, a Levante o a Poniente, este tipo de cerámica comenzó a extenderse tanto por ciudades como por zonas rurales. A veces se trataba de piezas llegadas desde Córdoba, mientras que en otros casos eran realizadas en talleres locales. No ha sido posible, de momento, adscribir una cronología o unas fases en esta súbita expansión, pero todo hace pensar que se generalizaría a partir de mediados del siglo x de forma ininterrumpida.[66]

La popularización de la cerámica «verde y manganeso» tiene algo de asombroso. Hasta entonces las cerámicas andalusíes habían sido muy variadas y heterogéneas. Los estratos emirales de la provincia de Jaén, por ejemplo, no arrojan el mismo tipo de materiales que los que aparecen en el sudeste de la península, concretamente en Tudmīr, mientras que una cerámica de buena factura, como la que se encuentra en Pechina resulta que no aparece en la propia Córdoba. Durante toda la época emiral preponderaron las técnicas locales, formas de modelar y cocer cacharros que se habían transmitido durante generaciones en radios relativamente pequeños. A lo largo del siglo x (IV h.) cambió radicalmente el panorama. No sólo el verde y manganeso, sino también

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

reproducido por al-Buntī, quien en su obra recogía escrituras de época califal, se cita la compra de ollas, jarritas, orzas o alcuzas «de excelente cochura, en buen estado, sin roturas ni rajas, de acabado perfecto y con las asas derechas». Estas piezas debían ser entregadas en el plazo previsto en determinada tienda, alquería o zoco, lo que quiere decir que estas cerámicas no se comercializaban sólo en las ciudades, sino también en las zonas rurales. Los recipientes, además, eran identificados por su forma, su función (anafes, bargueños, tinajas, etc.), su capacidad o su color, vidriado o tipo de arcilla empleada. La fabricación masiva de candiles de diversos tipos o de arcaduces para las norias está también atestiguada en contratos de este tipo.[69]

Las escrituras notariales referidas a la cerámica nos están hablando, por lo tanto, de una producción muy diversificada. Lo mismo ocurre con el vidrio: ungüentarios, lamparillas, botellas, vasos, etc., se produjeron en cantidades considerables en Madīnat al-Zahrā', utilizando distintos métodos para su decoración. En Pechina la excavación de un horno dedicado a su fabricación da testimonio de que en otras ciudades andalusíes el vidrio era también producido de forma regular.[70] Sin duda, el entorno califal, la corte y los funcionarios configuraban un centro de demanda crucial en la propia Córdoba. Pero su firme implantación territorial aseguraba que cada ciudad o cada centro administrativo reprodujeran a menor escala ese mismo modelo por todo el territorio de al-Andalus. En esos territorios alejados del centro gobernadores, funcionarios, soldados o ulemas requerían productos y servicios similares a los que obtenían sus homólogos cordobeses. El proceso de homogeneización de la clase dirigente andalusí aseguró que la cultura material acabara también por adquirir los mismos rasgos por todos los confines de las tierras del califato.

La expansión y sus protagonistas

Esta demanda más uniforme era engrasada por una moneda también relativamente homogénea y cada vez más omnipresente. Los tesoros de época califal así lo atestiguan: son más abundantes que en épocas anteriores y contienen mayores cantidades de monedas. En una región relativamente periférica en esta época, el País Valenciano, se documentan hasta 23 hallazgos, cinco de los cuales contienen más de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

las cerámicas vidriadas, las denominadas de «cuerda seca» y otros tipos de cerámicas comunes se impusieron por doquier, empezando por Córdoba y Madīnat al-Zahrā' y terminando en el enclave más alejado y remoto.[67] Una homogeneidad tan clara en los utensilios de uso cotidiano no se había conocido en la península desde los tiempos en que circulaba la *terra sigillata* de época romana.

La arqueología suele utilizar este tipo de cerámicas para fechar estratos y yacimientos. Allí donde aparecen puede asegurarse que se trata de lugares ocupados en época califal y posterior. Como veremos, esto ha permitido constatar que muchos lugares en los que no hay ni rastro de estas cerámicas fueron abandonados en esta época, mientras que allí donde no hay restos previos se asume la certeza de que se trata de fundaciones de época califal o inmediatamente posterior. Pero más importante que las dataciones que ofrece esta cerámica, es el hecho de que allí donde aparece podemos asegurar sin margen de duda que se trata de un lugar plenamente integrado en los circuitos económicos y políticos emanados desde el califato de Córdoba.

Manuel Ocaña defendió en su momento una sugestiva hipótesis para explicar la rápida difusión de los modelos de la cerámica palatina en verde y manganeso. Este gran estudioso lo achacó al trasiego de gobernadores nombrados por los califas de un lado a otro de al-Andalus. Estas gentes cambiaban de destino continuamente y llevarían entre sus enseres las piezas de vajilla que les habrían sido otorgadas en la metrópoli junto al diploma de nombramiento.[68] Esta hipótesis es, lógicamente, indemostrable. Pero la idea que la sustenta sí que puede ser corroborada: el califato creó una urdimbre social y administrativa que permitió que la circulación de bienes se extendiera como una mancha de aceite por todos sus territorios.

De hecho, en esta época la producción de cerámica ya no era sólo una práctica realizada en pequeños alfares y destinada a una demanda reducida. En lugares como Córdoba o Toledo alcanzaba unas proporciones muy considerables, casi podría decirse que «industriales». Así lo demuestran tres modelos de escritura de venta de cerámicas al por mayor que nos han preservado los formularios notariales de al-Buntī (m. 1070/462 h.) y del toledano Ibn Mugīṯ (m. 1067/459 h.). En estas escrituras el comprador adelantaba el pago de una determinada cantidad de dinero a cambio de recibir en una determinada fecha los recipientes cerámicos que se mencionaban en el contrato. En un modelo

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cien monedas. Algunos de los tesoros andalusíes de esta época alcanzan volúmenes espectaculares. En la ciudad de Valencia se ha encontrado un tesoro de moneda de oro correspondiente a la primera época de los taifas cuyas piezas llegan a las dos mil. En Córdoba un hallazgo como el de Haza del Carmen arrojó más de 6.800 monedas enteras, a las que hay que añadir fragmentos con un peso de más de 22 kilos y medio. Otros tesoros de la capital, como el de Fontanar de Cabanos con 3.632 dirhems completos (más innumerables fragmentos) o Electromecánicas I con cerca de un millar, eclipsan algunos en los que el número de monedas se cuenta por centenares.[71]

Los ocultadores de tesoros no enterraban sólo monedas. También escondían brazaletes, pendientes, pulseras, anillos, perlas o piedras preciosas. Las monedas que a veces añadían a estas joyas permiten a veces fecharlos con bastante exactitud. Eso es lo que ocurre con el tesoro de Charilla (Alcalá la Real, Jaén), donde piezas de joyería de oro y plata aparecieron junto a monedas fechadas entre los años 944 y 947. En esa misma localidad, y durante los disturbios de la época final del califato, alguien ocultó un conjunto de pendientes, brácteas, anillos y discos de oro junto con 112 dirhems. Otros tesoros de este período como el de Garrucha (Almería) o Loja (Granada) muestran también la acumulación de riqueza mueble en zonas alejadas de la capital.[72]

Los atemorizados dueños de estos tesoros eran gentes ricas e incluso muy ricas. Podía tratarse de familiares de la dinastía, altos funcionarios, jefes militares o incluso ulemas de quienes las fuentes nos transmiten las grandes riquezas que llegaban a acumular o el botato del que se revestían. Alguien como, por ejemplo, Muḥammad b. Saʿīd al-Qurašī había amasado tal fortuna en el desempeño de diversos cargos que el propio califa al-Nāṣir le insistía en que debía entregarle parte de esas riquezas. En cierta reunión en que el soberano le hizo una insinuación muy directa sobre su derecho a tales riquezas, Muḥammad se turbó tanto que se emborrachó hasta el punto de que vomitó junto al califa. Como muestra del aprecio en que le tenía, al-Nāṣir no sólo no se enfureció sino que caritativamente le sujetó la cabeza y le ayudó a limpiarse. Agradecido y avergonzado de su torpeza, Muḥammad decidió entregarle al cabo de unos días 100.000 dinares. Al-Nāṣir aceptó la entrega y después le proporcionó altos cargos (*kabīr al-wilāyāt*) y beneficios hasta su muerte.[73]

Un caso similar es el de Aḥmad b. Šuhayd, que pertenecía a una an-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tigua familia de servidores omeyas y que en el año 939 (327 h.) recibió el título honorífico del «doble visirato» (*ḏū l-wizaratayn*). Con ocasión del nombramiento ofreció al califa al-Nāṣir un extravagante regalo que los cronistas detallan con minuciosidad. Comprendía medio millón de dinares acuñados, cuatrocientas libras de oro puro, doscientos sacos de lingotes de plata, maderas odoríferas para los pebeteros, almizcle y alcanfor, treinta piezas de seda, cinco túnicas de lujo, diez pellizas, de las que siete eran de zorro blanco de Jurāsān, cuarenta y ocho trajes de día y cien de noche, cien pieles de marta cibelina, seis pabellones de aparato, cuarenta y ocho caparazones de caballo en seda y oro, cuatro mil libras de seda en hilo, mil de seda en bruto, mil escudos, cien mil flechas, cien caballos, cinco mulas, sesenta esclavos, así como sillares para las construcciones califales. Aun concediendo una indudable exageración en estas cifras, la ostentosidad que transmite la descripción de este regalo es un indicio de hasta qué punto existió una percepción de que las gentes pertenecientes al círculo de poder omeya podían llegar a amasar unas riquezas inimaginables.[74]

Resulta frustrante, sin embargo, que sólo reconozcamos a aquellas clases dirigentes ligadas de un modo u otro al poder. Puede ser que en Córdoba ejercieran grandes mercaderes o artesanos acomodados, pero a estas clases los cronistas califales les ignoran por completo. Lo mismo ocurre con la aristocracia establecida fuera de la capital. Es seguro que debió de existir una clase aristocrática ajena al poder, o cuando menos no ligada exclusivamente a la administración califal, pero a los cronistas de la dinastía su vida y milagros sólo les interesaban si en algún momento habían entrado en relación con los califas, o si alguno de sus vástagos había decidido interesarse por los saberes religiosos.

Tal vez, algunos linajes árabes que citan los tratados de genealogía y que todavía mantenían la memoria de sus lejanos ancestros, sean esos aristócratas que vivirían tranquilamente instalados en sus residencias urbanas o en sus grandes propiedades en las *kūras* andalusíes. Uno de ellos es, por ejemplo, el de los Banū Aḍḥà, establecidos en una alquería de Elvira llamada *qaryat* Hamdān, muy probablemente Alhendín, al sur de Granada. Su tatarabuelo había apoyado la causa del primer Omeya en al-Andalus. En época de la *fitna* sus descendientes hicieron lo que otros muchos: se fortificaron en un castillo llamado ḥiṣn Bāluš, cuyos habitantes pidieron a Muḥammad b. Aḍḥa que les defendiera, así como en la fortaleza de Alhama. Fue allí donde este

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Muḥammad se sometió voluntariamente a al-Nāṣir, quien otorgó a su hijo Aḥmad la jefatura sobre el *ŷund* de Elvira y más tarde el puesto de gobernador de Jaén.[75]

¿Qué hicieron estas gentes durante el califato? No lo sabemos. Probablemente seguir disfrutando de su condición de gran linaje árabe en las tierras que ocupaban desde antiguo. En la época final del califato Aḥmad b. Aḏḥà (m. después de 1019/410 h.) fue cadí de Granada. Tras la caída de los Omeyas ʿUmar b. Mušrif b. Muḥammad b. Aḏḥà fue alfaquí y visir: tal vez sea el mismo Ibn Aḏḥà que aparece como un consumado conspirador en la corte de los reyes zīríes de la taifa de Granada. Su hijo ʿAlī también fue cadí de Granada, compuso poesías y cuando declinó el poder de los almorávides se apoderó del gobierno de la ciudad.[76]

El de los Banū Aḏḥà es un caso excepcional porque podemos documentar a varios de sus miembros desde épocas muy tempranas. Aunque no sepamos ni dónde, ni de qué vivían, su pervivencia hace pensar que tendrían suficiente arraigo patrimonial en la región de Elvira como para sobrevivir a tantos avatares políticos. Algo similar ocurre con los murcianos Banū Jaṭṭāb, descendientes de aquella hija de Teodomiro casada con un militar del *ŷund* sirio. A finales del siglo x (iv h.) uno de sus descendientes era tan rico que podía permitirse hospedar durante semanas al ejército califal cuando pasaba por sus dominios. De la familia del célebre Almanzor, descendientes de un conquistador árabe de primera hora, asentados durante generaciones en Algeciras y con miembros que en ocasiones estuvieron al servicio de los Omeyas, no sabríamos nada si no fuera por el renombre que alcanzó su afamado vástago. Es, pues, seguro que existía una aristocracia andalusí, bien fuera de origen árabe, bereber o indígena, y cuyos orígenes serían más o menos remotos. Estas gentes vivían fuera de Córdoba y aunque podían colaborar puntualmente con la administración califal, no dependían en sentido estricto de ella, dado que ostentaban una condición de élites locales muy consolidada.

Así pues, altos funcionarios, militares, ulemas y, muy posiblemente, también la antigua aristocracia sometida y ahora colaboradora con el orden omeya, configuran esa clase dirigente andalusí que las fuentes denominan *jaṣṣa*. En plena época califal esta clase se muestra más asentada que nunca y plenamente imbuida de la ideología del poder. Si ʿAbd al-Raḥmān III hacía entrega a cada uno de sus hijos de una casa

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

en Córdoba y una almunia en las afueras de la ciudad, los altos funcionarios de la corte no le iban a la zaga. Una de las almunias que citan las fuentes es la al-Munya al-Rummāniyya, que tomaba su nombre de un arroyo cercano, hoy llamado Guadarromán. Había sido construida por el gran *fatà* y jefe del tesoro, Durrī al-Ṣagīr, en torno al año 965 (355 h.). Por alguna razón, Durrī decidió regalar al califa al-Ḥakam II esta almunia con todo lo que contenía: jardines, tierras de labor, esclavos, esclavas, bueyes y animales de carga. El califa aceptó el regalo, pero insistió en que Durrī quedara al frente de la explotación como inspector y delegado suyo. Para celebrar el obsequio, Durrī organizó en la primavera del año 973 (362 h.). una grandiosa fiesta, a la que asistieron el califa, el príncipe heredero Hišām y sus mujeres. No hubo nada ilícito en la fiesta —nos dice el piadoso cronista palatino para asegurarnos que allí nadie se dio al desenfreno—, pero todo el mundo quedó admirado de la variedad y abundancia de los manjares y frutas que Durrī ofreció a sus invitados.[77]

La al-Munya al-Rummāniyya era una gran explotación trabajada por mano de obra servil. Había sido una creación personal de Durrī, quien la había convertido en «su lugar de retiro y la inversión de todo su caudal». El lugar ha sido identificado con los restos excavados por R. Velázquez Bosco a principios del siglo XX en la finca de El Aguilarejo, a unos tres kilómetros al noroeste de Madīnat al-Zahrā', en las afueras de Córdoba.[78] Aunque esos restos quedaron arrasados poco después de la excavación, lo que aún subsiste, y la descripción, planos y fotografías que incluyó Velázquez Bosco en su memoria, dan buena idea de su magnificencia.

La extensión de la almunia de Durrī cubría cuatro hectáreas. El accidentado terreno en el que se asentaba a los pies de la sierra cordobesa, fue nivelado en cuatro terrazas escalonadas. En la más baja se encontraba el edificio principal, un palacio propiamente dicho con un gran cuerpo central y distintas estancias a ambos lados. Junto a esta edificación, existía una enorme alberca de 1.380 metros cuadrados. Todo ello estaba realizado con sillares muy bien labrados con «aparejo de gran solidez y perfecta trabazón de las fábricas, pero muy costoso». Las paredes, además, estaban recubiertas de estuco con un zócalo rojo, mientras que algunos restos recogidos en la excavación muestran que la construcción estaba ricamente decorada con motivos figurativos, vegetales e inscripciones.[79]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La almunia de al-Rummāniyya nos muestra a la clase dirigente del califato en toda su opulencia. Grandes construcciones, tierras de labor, mano de obra servil y espectaculares recepciones retratan el aparato del que se recubría un alto funcionario de la administración. En menor escala, este modelo era reproducido por personajes menos poderosos. Para comprobarlo basta apreciar los restos arqueológicos —por desgracia, totalmente arrasados por la actual depredación urbanística— de los arrabales occidentales que en pleno siglo X (IV h.) se construyen en Córdoba en dirección a Madīnat al-Zahrā'. En ellos llama la atención la perfecta planificación de calles y manzanas, diseñadas de acuerdo a un plan ortogonal y con una cuidada red de saneamiento. Las calles están empedradas e incluso se intercala en ellas alguna plaza. No falta una amplia mezquita de tres naves, con su patio de abluciones incluido. Las viviendas oscilan entre los 90 y los 160 metros cuadrados, pero en todas ellas es patente la opulencia del califato. El uso del sillar está a la orden del día, las casas poseen espacios reservados para letrinas y en muchas residencias los andenes perimetrales en torno a patios confirman la vocación de reproducir a una escala más reducida los mismos elementos presentes en las construcciones palatinas. Que este crecimiento urbano se encuentra directamente relacionado con la clase ligada al poder califal se demuestra en el hecho de que tras la caída de los Omeyas esta zona se abandona.[80]

En otras ciudades de al-Andalus el siglo X (IV h.) es igualmente un momento de expansión. La «fundación» de Almería por parte de ʿAbd al-Raḥmān III a mediados de esa centuria tuvo como consecuencia la construcción de una muralla, una mezquita y unas atarazanas. También aquí algunas excavaciones arqueológicas han sacado a la luz restos de calles bien planificadas y con un trazado regular. Más al norte, en Tortosa, un antiguo puerto que en época emiral había sido punto de partida de expediciones de saqueo indiscriminadas, el califa ordenó la construcción de atarazanas, según reza una inscripción fechada en el año 944. Poco después se construyeron en la ciudad cuatro baños, una mezquita de cinco naves y una muralla de piedra con cuatro puertas. En Málaga, la investigación arqueológica ha demostrado que en este momento se ocupan espacios vacíos en el interior de la ciudad, lo que va acompañado de la construcción de una nueva cerca. Por esa época también se construyeron unos almacenes portuarios que ocupaban los terrenos de un antiguo cementerio musulmán. Ante el crecimiento ur-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bano la nueva necrópolis se instaló en un lugar más amplio, en Gibralfaro. Se ha sugerido, además, que algunas construcciones excavadas junto a la ciudad y que presentan albercas podrían ser también almunias. En Zaragoza, en fin, a finales de siglo se creó un inmenso arrabal con un perfecto trazado ortogonal, descubierto en excavaciones recientes en el Paseo de la Independencia.[81]

La pauta, por lo tanto, es la misma que en Córdoba, aunque con sus lógicas peculiaridades. La expansión de las ciudades costeras es indicio tanto de la intervención del poder califal, especialmente interesado en contar con una flota con vistas a su política en el norte de África, como de la reactivación del comercio mediterráneo en estas fechas. Los centros de demanda urbanos, como por ejemplo Zaragoza, tradujeron en un claro crecimiento su consolidación como centros de poder territorial.

Si nos alejamos de las zonas urbanas para adentrarnos en los espacios rurales, la evidencia es exactamente la misma: a lo largo del siglo X (IV h.) se produjo una expansión sin precedentes en el campo andalusí. Lugares que no habían sido ocupados en época anterior aparecen ahora poblados; tierras que habían permanecido incultas hasta entonces fueron puestas en valor con técnicas agrarias que incluían innovaciones llegadas desde Oriente, tanto desde el punto de vista de las técnicas como de la introducción o, más bien, expansión de nuevos cultivos.[82]

La generalización de innovaciones técnicas se aprecia muy bien en los restos cerámicos de época califal procedentes de excavaciones o prospecciones arqueológicas. En innumerables yacimientos de este período son muy frecuentes, por ejemplo, los restos de cangilones o arcaduces: se trata de unos recipientes cerámicos que eran atados a las ruedas de las norias y que servían para elevar a la superficie el agua de los pozos. Como hemos visto más arriba, los arcaduces se producían de manera masiva y eran objeto de contratos de venta que preveían el pago por adelantado antes de la entrega de la mercancía. La abundante producción de estos arcaduces nos habla, por lo tanto, de la generalización de unos ingenios —las norias— extremadamente complejos. Un gran número de piezas eran necesarias para construir tanto la rueda vertical que servía para ascender el agua, como la horizontal que se engranaba con ésta y que, movida por una acémila, hacía girar la máquina. Estas norias eran muy costosas y su proliferación en gran nú-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mero de enclaves rurales permitía aumentar exponencialmente las posibilidades de regadío de un determinado terrazgo.[83]

Hubo, pues, en época califal una colonización agraria en muchos lugares de al-Andalus. La arqueología la constata por doquier. En todas las regiones en las que se han realizado prospecciones rigurosas se demuestra una multiplicación de los asentamientos que en muchos casos va acompañada de un abandono del hábitat de época emiral. En el sudeste de al-Andalus, en la zona baja del río Segura, por ejemplo, entre los siglos VIII y IX las gentes habían ocupado las áreas pantanosas de los marjales buscando la pesca, la caza o los pastos para el ganado. Estos lugares, sin embargo, fueron desapareciendo a lo largo del período califal «cuando la estructura social permitió organizar un sistema de regadío más complejo y vinculado a la ciudad de Orihuela». En época de los taifas una red de acequias surcaba ya el territorio de la ciudad y en sus orillas surgieron gran cantidad de alquerías que se mantuvieron hasta la conquista cristiana.[84]

En la costa granadina la historia se repite: muchos lugares abruptos, situados en el interior del área montañosa, que habían sido habitados en época emiral y se encontraban cerca de puntos de agua, fueron abandonados en este momento. El poblamiento califal se instaló de forma preferente en los lugares menos agrestes con amplias posibilidades de regadío que transformaron radicalmente el paisaje. En algunos casos, no fue la riqueza agraria, sino la minería lo que impulsó la ocupación humana. Si del litoral granadino pasamos a la campiña de Jaén, el registro arqueológico sigue diciendo lo mismo: más de la mitad de los lugares que contaban con población en época del emirato se despoblaron a lo largo del siglo X (IV h.), mientras que un poblamiento en alquerías abiertas fue surgiendo en valles como el del río Jandulilla.[85]

Un caso especialmente interesante de expansión agraria es el estudiado por Patrice Cressier en la sierra de los Filabres en la actual provincia de Almería. Allí la población vivía en una serie de valles contiguos y en lugares que dependían de la agricultura de regadío: Senés, Velefique y Castro de los Filabres. No es posible encontrar aquí ninguna relación entre el poblamiento de época romana y el medieval. En Senés existen un par de lugares en los que aparece cerámica romana, pero ninguno de ellos tiene nada que ver con la red de regadío que configura el espacio agrario del valle incluso hasta la actualidad. Tampo-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

co se encuentran aquí restos de una ocupación de época emiral, por lo que cabe suponer que durante esos siglos la zona sería un lugar marginal con una presencia humana escasa y poco activa.

Todo cambia a partir del siglo X (IV h.). Aparece entonces gran cantidad de cerámica califal en lugares hoy despoblados pero que se encuentran al lado de acequias, en una situación exactamente igual a la que ocupa el actual pueblo de Senés, que se emplaza sobre el primitivo núcleo andalusí. Estamos, por lo tanto, ante un sistema hidráulico diseñado de forma unitaria y en el que la población se agrupa en pequeñas alquerías junto a las acequias que conducen el agua. Aparte de alquerías y canales de riego también existe en Senés una fortificación sobre un emplazamiento elevado. En los flancos de esa fortaleza, hoy arruinada, también existen restos de cerámica califal. Es posible, aunque no seguro, que se trate de un castillo construido en el mismo momento en que se puso en marcha el sistema hidráulico que recorre el valle.

Es difícil saber a quién hay que atribuir la puesta en valor de este territorio. Se ha pensado a veces que estamos ante un paisaje generado por células clánicas, desgajadas de otros grupos segmentarios y que colonizan unas tierras hasta entonces prácticamente deshabitadas. No hay de ello la más mínima prueba. En cambio, la presencia de una cerámica típicamente «califal», bien fuera importada o de imitación, demuestra que las gentes que se establecieron en Senés estaban inmersas en los circuitos de intercambio que preponderaban en todo el territorio andalusí. No se trataba, por tanto, de campesinos ajenos al mundo y que vivían en células autosuficientes, sino de gentes que llegaron a un rincón hasta entonces olvidado provistas de los elementos que hacían reconocible en la vida cotidiana la presencia de la cultura califal.

Estas gentes, por lo demás, estaban perfectamente arabizadas e islamizadas. En pleno siglo XI (V h.) eran capaces de tallar inscripciones funerarias en mármol de Macael con una grafía árabe impecable, que nada tenía que envidiar a las que se encuentran en lugares urbanos.[86] No es lógico, por lo tanto, pensar que los habitantes de Senés fueran campesinos encuadrados en una organización social arcaizante y embarcados en una agricultura de subsistencia para dar de comer a los parientes del clan. Todos los indicios apuntan a que este rincón de la sierra de los Filabres estaba inmerso en circuitos económicos muy amplios. Aḥmad al-Rāzī habla ya en el siglo X (IV h.) de la fama de la

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

seda almeriense; autores posteriores especifican aún más y señalan a Senés como lugar donde abundaban las moreras ligadas a la producción de la seda, así como las cochinillas que se utilizaban para teñir los textiles.[87]

La suma de todos estos indicios —colonización en época califal, restos materiales identificados con su cultura, poblaciones arabizadas e islamizadas y una posible especialización temprana destinada a la fabricación de algo tan valioso e importante como era la seda— lleva a pensar en una hipótesis distinta a la que hasta la fecha se ha barajado. Más que apuntar hacia la idea de comunidades segmentarias que colonizan territorios, esta hipótesis plantearía la posibilidad de que sistemas hidráulicos como el de la sierra de los Filabres hubieran sido concebidos —o cuando menos impulsados— por una autoridad consciente de las posibilidades que ofrecía la explotación de esas tierras. Se trata de una hipótesis arriesgada, pero me parece que explica mucho mejor la súbita eclosión de este paisaje agrario en un momento en que el califato ha multiplicado sus formas de intervenir en el territorio. La organización administrativa estaba consolidada, los recursos localizados y la demanda del poder bien articulada. La homogeneidad política y cultural impuesta por el califato fue asumida por unas clases dirigentes que comprendieron los inmensos beneficios que podían obtener estando de su lado.

Un excepcional hallazgo, posiblemente único en toda Europa, pone de relieve la riqueza que podían contener las posesiones rurales andalusíes. Se trata de un conjunto de objetos que se encontraba oculto en una cueva del paraje conocido como Peñascal de los Infiernos, cercano a Liétor (Albacete). El conjunto tiene una cronología de época califal y con toda seguridad incluía buena parte de los bienes de un propietario rural. Este hombre, fuera quien fuera, montaba a caballo y estaba adiestrado en el combate: un atalaje completo de hierro, en el que se incluía un bocado de caballo con la profesión de fe musulmana grabada en él, espuelas y demás arneses se mezclan en este hallazgo con una punta de lanza, una espada y un escudo de madera. En la residencia de este hombre se utilizaban candiles de bronce —uno de ellos incluso firmado como obra de un Raḍīq— que desde luego nada tenían que envidiar a los cordobeses, si es que no procedían de allí, eran dispuestos en un candelabro también metálico. Ungüentarios de vidrio, peines, cajitas, cuchillos con cachas realizadas en hueso y una vajilla

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de mesa de madera se guardaban en dicha residencia bien custodiados por llaves y cerraduras que también han llegado hasta nosotros. Pero es quizá el utillaje en hierro lo que más sorprende de este conjunto. Una reja de arado, una pareja de hoces, varios legones, balanzas con sus calderos para pesar el grano hablan de las labores en el campo; varias azuelas, un hacha, un martillo, un cincel, agujas, tijeras o un peine de telar reflejan actividades artesanales; flotadores y plomos de red o unos más que probables accesorios de molino, parecen indicar, en fin, que la propiedad de la que procedían todos estos materiales era en buena medida autosuficiente.[88]

El propietario que hizo el ocultamiento de todo este ajuar en la cueva del Peñascal de los Infiernos prácticamente «deshizo su casa». Rescató de ella todo aquello que le resultaba más preciado: las armas, los arreos de su cabalgadura, los enseres domésticos y los objetos metálicos que se utilizaban para explotar su propiedad. Este hombre no era, desde luego, un menesteroso. Podía permitirse un caballo, un bien muy preciado, y tenía acceso a un utillaje metálico muy completo que servía para realizar un amplio abanico de actividades económicas. A no ser que consideremos a nuestro hombre una pluriempleado capaz de pescar, labrar el campo, tejer, moler o realizar labores de carpintería, habría que pensar que todas estas tareas eran realizadas para él por otras gentes mediante unos útiles celosamente guardados en su residencia. Sobre estas gentes era sobre quienes, en última instancia, descansaba la pujanza del califato cordobés.

La exacción fiscal

Años después de la caída de los Omeyas, el cordobés Ibn Ḥazm escribió una carta a unos piadosos comunicantes que le habían pedido consejo sobre cómo adecuar sus vidas cotidianas a la práctica musulmana en la atribulada época en que vivían. Ya se ha visto más arriba parte del contenido de esta carta en la que el sabio cordobés calificaba a los señores de su época como «salteadores de caminos». En otro de los pasajes de este apasionado texto, Ibn Ḥazm mencionaba el tema de los impuestos. Tampoco se recataba en hacer aquí una ardorosa defensa de los antiguos y buenos tiempos de los califas omeyas. En esa época «los tributos que cobraban los sultanes cargaban exclusivamen-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

te sobre las tierras y eran por ello muy parecidos a los que [el califa] ʿUmar impuso sobre la tierra también». ¡Qué diferencia con el penoso período que les tocaba vivir! Los tributos se habían multiplicado. Ahora todo musulmán tenía que pagar cada mes un impuesto de capitación, la posesión de ganado; acémilas o incluso abejas también estaban gravadas con un impuesto llamado *ḍarība* y, por último, las alcabalas se pagaban por todo lo que se vendía en los mercados, incluyendo en ello —pecado sobre pecado— las ventas de vino. El panorama era desolador: «Todo esto es lo que hoy recaudan los tiranos y ello es un escándalo infame, contrario a todas las leyes del Islam, que desata uno a uno todos los nudos que el Islam ata y que forja una religión nueva, cuando sólo a Dios compete tal atribución».[89]

El de Ibn Ḥazm no era un testimonio imparcial. Su padre había sido visir y *ṣāḥib al-madīna* en tiempos de los califas. Durante el turbulento período de la *fitna* del califato, él mismo había encabezado desastrosos intentos de restaurar la legitimidad dinástica de los Omeyas. En el curso de los disturbios acaecidos en Córdoba en esa época, las antiguas casas de su familia, situadas en la parte de Balāṭ Mugīṯ, habían quedado arruinadas, tal y como se lamenta el propio Ibn Ḥazm en un pasaje justamente célebre de su tratado sobre el amor titulado *El collar de la paloma*.[90] La comparación entre las penalidades de las gentes de su tiempo agobiados por numerosos impuestos y la edad dorada de los califas en la que éstos se contentaban con una contribución territorial tiene todos los visos de ser mera propaganda nostálgica.

El sistema fiscal omeya basado sólo en la percepción del impuesto territorial (*jarāŷ*) sólo había existido en la imaginación de Ibn Ḥazm. De hecho, no había existido actividad en al-Andalus que escapara al afán recaudatorio del califato. El viajero oriental Ibn Ḥawqal que visitó el país en el año 948 (337 h.) fue testigo de «tributos de vasallaje, del producto de las gabelas, de los derechos de aduanas y de las alcabalas sobre los bienes vendidos en los mercados».[91] Pero esta descripción se quedaba corta. Los cronistas omeyas no gustan mucho de hablar de los impuestos, entre otras cosas porque hacerlo era tanto como reconocer que la mayor parte de ellos eran ilegales desde el punto de vista de la ortodoxia religiosa. Por eso sólo mencionan, algo ingenuamente, aquellos que desaparecían o eran objeto de rebaja por parte de los califas.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

A veces estas exenciones se ordenaban tras una petición previa de los habitantes de una zona. Eso fue lo que ocurrió con las gentes de Tortosa que alegaron la condición fronteriza de su ciudad para obtener de ʿAbd al-Raḥmān III la exención de azaques y limosnas. En otras ocasiones la exención fiscal fue una de las condiciones de sometimiento a la autoridad califal por parte de antiguos rebeldes. Cuando Toledo fue definitivamente tomada por este mismo califa en 932 (320 h.), sus gentes consiguieron verse libres de tributos (*waẓā'if*), cargas (*nawā'ib*), alcabalas y de los impuestos de alojamiento (*ma'arrat al-inzāl fī l-dūr*). La lista revela que la imposición de la soberanía omeya en una ciudad llevaba aparejada una considerable carga fiscal, de la que los toledanos se vieron exentos, al menos en un primer momento.[92]

Los califas omeyas seguían recaudando la exención del servicio militar, al igual que habían hecho sus antecesores. En un arranque de benevolencia, al-Ḥakam II decidió a comienzos del año 975 (364 h.) rebajar en una sexta parte esa contribución. Para ello envió una carta a todos los gobernadores de provincias. Cual si de un político conservador actual se tratara, el califa se vanagloriaba en una misiva de haber rebajado los tributos nada más acceder al poder y de haber decretado más bajadas de impuestos durante su gobierno que lo que habían podido permitirse sus antecesores, dado que él podía prescindir de unas cantidades que «dejaron de tener valor ante su intención de aproximarse a su Señor». La carta terminaba con órdenes expresas de que fuera leída en cada mezquita y que se anunciara su contenido ante todos los súbditos con objeto de «evitar las industrias de los agentes fiscales y para que las gentes sepan el favor que les hace».[93]

Otra rebaja que súbitamente nos asoma a la diversidad de cargas fiscales impuestas por los califas es la que se decretó en nombre de Hišām II poco después de su advenimiento en 976 (366 h.), y por la cual se ordenó la supresión del impuesto sobre la prensa de aceite en Córdoba. La población acogió la medida con un enorme gozo, similar al que produce en los historiadores enterarse de que enviar aceitunas a la prensa en la capital devengaba ingresos al fisco. Huelga decir que no sabemos nada más sobre este tributo, pero su existencia confirma que no había actividad que escapara al afán recaudatorio de los agentes fiscales.[94]

El impuesto territorial, los diezmos, las alcabalas, las gabelas, la contribución de reclutamiento, las aduanas, los tributos que gravaban

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

las casas o el prensado del aceite conforman una variedad de cargas fiscales que posiblemente venían existiendo desde mucho tiempo atrás. El gran cambio que introdujo el califato fue hacer de la explotación fiscal algo sistemático apoyado en una eficiente administración territorial, que permitió extender esa explotación prácticamente a todos los rincones de al-Andalus.

Ello se tradujo en un aumento desorbitado de los ingresos fiscales. Sabemos, en efecto, que anualmente llegaban a manos de los califas inmensas cantidades de tributos. Para la época de ʿAbd al-Raḥmān III se habla de casi cinco millones y medio de dinares que constituían la contribución total de todo al-Andalus. A esta suma había que añadir 765.000 que procedían de los dominios privados del califa. Estas cifras quintuplicaban las más altas que se habían llegado a recaudar en aquella otra «edad dorada» que había sido la del emir ʿAbd al-Raḥmān II. Es posible, sin embargo, que esta cantidad bajara en tiempos de los califas posteriores. A finales del siglo X (IV h.), en tiempos de Almanzor, la contribución de al-Andalus había descendido hasta los cuatro millones de dinares, aunque la administración tenía otros ingresos importantes por las herencias vacantes, la venta de cautivos hechos en las aceifas o la confiscación de propiedades. Estas cifras son coherentes con la que ofrece el viajero oriental Ibn Ḥawqal, quien señala que en torno al año 948 (337 h.) las reservas del califa ascendían a veinte millones de dinares.[95]

La base del dominio fiscal de los califas residía en una organización administrativa muy eficaz, que despejó por completo esos territorios envueltos en sombras que habían existido durante el emirato. Los más de doscientos gobernadores que sólo en el año 929 (317 h.) fueron enviados a cada rincón de al-Andalus tenían encomendada la misión de recaudar hasta el último dirhem de la contribución debida. En junio se hacían las estimaciones fiscales del año y se habilitaba la guarda de los graneros a los que debían transportarse los diezmos (*ʿušūr*) que gravaban a los campesinos. En algunos casos los impuestos serían recogidos localmente, pero en Córdoba, y probablemente en otros lugares, los habitantes de una alquería podían encargar a uno de sus convecinos la entrega al prefecto de la ciudad (*ṣāḥib al-madīna*). El pago era inscrito en un registro (*zimām*) que podía ser consultado en caso de reclamación, mientras que el recaudador entregaba un recibo al contribuyente.[96]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

No parece aventurado suponer que allí donde hubiera mayor presencia de moneda la contribución fiscal se pagaría en dirhems contantes y sonantes. En los restantes casos los pagos se harían en especie. Sin embargo, no es probable que cantidades ingentes de grano fueran acarreadas a la capital; lo más probable es que en los graneros una parte de la contribución fuera vendida por moneda, que sería lo que llegaría realmente a la capital. En la época final de califato, el soberano de Córdoba ʿAlī b. Ḥammūd ordenó a los habitantes de Jaén que dejaran de acarrear los impuestos en especie a los graneros y se limitaran a pagar sus contribuciones en moneda a razón de seis dinares por modio de trigo y de tres por el de cebada.[97] La medida se suponía que iba en beneficio de los súbditos, pero es dudoso que campesinos obligados a vender sus cosechas en un plazo determinado lo consideraran así.

Las escrituras notariales ofrecen datos muy interesantes sobre el fisco califal. Tratándose de instrumentos legales generados por la clase dirigente, su contenido refleja la actitud de esta clase hacia los tributos exigidos por la autoridad califal; actitud que se resume en conseguir la exención de cualquier tipo de carga impositiva. Hemos visto antes que las tierras que componían la herencia de ʿĀmir al-Umāwī y que fueron vendidas por sus herederos estaban exentas «de todo tributo [*waẓīfa*], clase de pecho [*magārim*], diezmos [*ʿušūr*], redención económica del servicio militar [*ḥašd*], azaque [*ṣadaqa*], impuesto [*ǧizyà*] y libres de su obligación».[98] Tales exenciones se hacían constar expresamente en el documento de venta, de tal manera que el comprador adquiría esas tierras con la condición de seguir gozando de ellas.

Para la clase que utilizaba este tipo de escrituras una tierra gravada con cargas fiscales tenía un defecto (*ʿayb*), lo mismo que un esclavo enfermo o con malformaciones. Cuando se realizaba la compraventa de una tierra o de un esclavo los juristas exigían que ese «defecto» se hiciera constar expresamente, ya que de lo contrario la transacción podía ser anulada por denuncia del comprador. Por eso existían cláusulas especiales en las que se hacía constar este «defecto» con todo lujo de detalles. Gracias a las cláusulas de la venta efectuada por ʿĀmir al-Umawī sabemos que una tierra podía estar sujeta a diezmos (*ʿušūr*), al azaque o limosna legal y a la exención del servicio militar (*ḥašd*).

Esta última carga es especialmente llamativa: no se conocen casos de que una parcela de tierra haya tenido que cumplir el servicio militar, mientras que si la carga afectaba al propietario no parece lógico

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pensar que tuviera que citarse en el documento de venta de una tierra. Lo más lógico es pensar que cuando se compraba una tierra que no estaba sujeta al pago de ese impuesto, la salvedad se refería a los campesinos que la trabajaban. A los grandes propietarios no les gustaba que sus gentes fueran llamadas a filas en azarosas campañas que podían devolverles cadáveres allí donde hasta entonces habían tenido brazos trabajando. El pago de este impuesto estaba destinado, por lo tanto, a impedir su reclutamiento en los ejércitos del califa. El hecho de que en la venta que los herederos de ʿĀmir al-Umawī se hiciera constar que la tierra que vendieron en la alquería de Šatīma b. Jalīf estaba exenta del pago del *ḥašd* quiere decir que los campesinos que allí trabajaban estaban libres del servicio militar, pero que el propietario no tenía que pagar por esa exención.[99]

Cuando, en cambio, una tierra estaba sujeta a cargas fiscales se redactaba un documento en el que el vendedor se declaraba libre de tener que afrontar el pago de esas cargas, traspasando la responsabilidad al comprador. Éste tenía que hacer frente entonces al pago de los diezmos, del azaque y de la exención de reclutamiento. Los diezmos podían ser pagados bien en especie en determinados silos, o bien en metálico, mientras que el azaque y la exención militar debían ser pagados ante el *ṣāḥib al-madīna* de Córdoba. Como podía darse el caso de que las propiedades objeto de venta pudieran extenderse por varias *kūras* —recordemos que los usuarios de estos documentos eran sobre todo miembros de la clase dominante—, era necesario a veces introducir una cláusula en la que se detallara quiénes eran los gobernadores de las distintas circunscripciones ante quienes había que realizar el pago. Además, a los impuestos ya citados a veces se añadía otro: el impuesto de alojamiento (*inzāl*) que estaba destinado al mantenimiento de agentes y oficiales del califato. El comprador debía conocer todas y cada una de estas cargas y sus cuantías, y si aceptaba realizar la compra, quedaba obligado a pagar los impuestos mencionados en los lugares acordados y con las tasas adicionales que le correspondieran, sin poder presentar reclamación alguna.[100]

A los grandes señores andalusíes no les gustaba tener ni esclavos ni tierras con defectos. Hacían todo lo posible para evitar que los mercaderes les vendieran seres humanos con lacras ocultas, y siempre que podían procuraban obtener exenciones para sus tierras. Cuando se trataba de ulemas tal vez podía haber una tradición profética a mano que

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sición frontal. Cuando una determinada tierra quedaba exenta de impuestos (*waẓā'if*), contribuciones (*magārim*) o cargas (*nawā'ib*) debía redactarse una escritura refrendada por testigos ante el cadí o el *ṣāḥib al-madīna* o el zabazorta de Córdoba o el gobernador de una determinada provincia. En esa escritura se hacía traslado del documento que probaba la exención, así como la aceptación por parte de la autoridad (cadí, gobernador, etc.) de que todo ello era correcto. Pero frente a este procedimiento los habitantes de la alquería en cuestión (*ahl al-qarya*) podían oponerse. En tales casos cabía presentar una demanda contra el vecino que se negaba a pagar el impuesto alegando una exención y «trataba de endosárselo a quien lo soportase y hacer recaer sobre los demás su cuota de responsabilidad fiscal».[103]

En situaciones como éstas el cadí o la autoridad correspondiente daban un tiempo para que los demandantes presentaran sus testigos, iniciando así los procedimientos normales en los casos judiciales. Aun en el caso de ser desestimada la querella, su contenido debía quedar reflejado en el acta de exención a fin de impedir reclamaciones ulteriores. Existía para ello un modelo de «desestimación de la querella interpuesta por los vecinos de una alquería contra la exención tributaria de un propietario». Otro modelo distinto servía de reconocimiento de las cargas fiscales de una tierra. En ese caso se prescribía una «toma de posesión» simbólica del predio señalando sus límites: a partir de ese momento quedaban reconocidos los impuestos que debía pagar. Los testigos que daban su testimonio en estos casos debían ser consignados con sus nombres y ser de probada honestidad.[104]

Las comunidades campesinas luchaban con todas sus fuerzas para evitar que cualquiera de sus miembros quedara exonerado del pago que tenían que afrontar colectivamente. Cualquier baja en su seno repercutía de forma inmediata en todo el resto, que se veía obligado a paliar la merma producida por la exención. El procedimiento judicial se desarrollaba entre las distintas partes de la comunidad enfrentada, ante la mirada de los representantes del poder (cadí, gobernador, zalmedina o zabazorta) que, en principio, parecen haberse limitado a ejercer de árbitros en una situación en la que, al menos teóricamente, no se inmiscuían.

«La gente de la alquería» adquiría así un protagonismo singular. Esta comunidad campesina era un producto de la organización fiscal del poder omeya. Los agentes fiscales trabajaban con registros de al-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

consiguiera convencer a la autoridad de la necesidad de decretar la ansiada exención: eso es lo que hizo ʿAbd Allāh Ibn al-Baŷī, quien recitó ante Almanzor el hadiz «un musulmán no está sujeto a la capitación [ŷizyà]». Que el sabio entendía que la tradición se refería a su propia persona lo confirma el que Almanzor decretara que se eximiera a las propiedades (*ḍiyāʿ*) de ʿAbd Allāh de la contribución.[101] Cuando el riquísimo Ibn al-Jaṭṭāb asombró a propios y extraños albergando al ejército de Almanzor durante casi dos semanas, su intención no era desinteresada: consiguió convencer al agradecido *ḥāŷib* de que le eximiera del impuesto territorial (*jarāŷ*) de sus propiedades (*ḍiyāʿ*).

Los redactores de los formularios notariales no sólo estaban interesados en precisar hasta la última carga fiscal que afectaba a una determinada tierra vendida o comprada. También insistían en que debía consignarse si el tributo en cuestión era una responsabilidad personal del propietario o si, por el contrario, se trataba de una carga colectiva que afectaba a todos los habitantes de la alquería en la que se encontraba su tierra.[102] Era una cuestión crucial. Cuando el impuesto a pagar era una obligación exclusiva del propietario, el que su tierra se beneficiara de una exención fiscal era algo que sólo le afectaba a él y a los agentes fiscales. En cambio, si los impuestos que debía pagar su tierra estaban comprendidos dentro del monto total que debía pagar una determinada alquería, las cosas eran bien distintas. En tal caso, la administración fiscal omeya entendía que el pago era una corresponsabilidad de todos los habitantes censados en esa alquería. Ese pago estaba fijado de antemano y los miembros de la comunidad debían contribuir a él, sin que se aceptaran posibles mermas.

No es difícil imaginar, por lo tanto, que dentro de la comunidad campesina de una alquería lo más temible era que alguno de los miembros censados en ella recibiera una exención fiscal o pretendiera que su tierra se beneficiara de ella. Eso significaba automáticamente que todos los restantes miembros de esa comunidad tenían que pagar más, a fin de llegar a cubrir el monto que les había sido asignado. Los registros fiscales eran en esto inflexibles y los agentes no aceptaban que pudieran verse disminuidas las previsiones que adscribían a esta o aquella alquería una determinada suma en concepto de los distintos impuestos.

Hay pruebas clarísimas de que las comunidades campesinas intentaron impedir que cualquiera de sus miembros alegara poseer exenciones fiscales. Ibn al-ʿAṭṭār cita varios casos en los que se daba esta opo-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

querías que consignaban el total adjudicado a cada una de ellas. Sin embargo, su trabajo no era inmiscuirse en la forma en que los miembros de la comunidad organizaban el penoso pago. Ellos mismos lo arreglaban. Al establecer el principio de corresponsabilidad fiscal, el poder obligaba a las comunidades a gestionar el impuesto o, lo que es lo mismo, la forma en que se debía acumular el total asignado de antemano. Por esa razón, tales comunidades eran las primeras interesadas en que no hubiera deserciones en su seno o en que no quedaran tierras incultas, cuya existencia implicaba un esfuerzo fiscal mayor para el resto de los miembros. En una formación política que dependía enteramente de la recaudación del impuesto, el sistema de corresponsabilidad fiscal era el método más efectivo de controlar a las poblaciones campesinas. Es posible que ello tuviera consecuencias en su organización interna y que incluso afectara a los procesos de trabajo o a la forma de cultivar el terrazgo, aunque sobre estos temas las informaciones son nulas.

La existencia de esas comunidades no quiere decir tampoco que fueran igualitarias. En su seno había quien trataba de desvincularse de la obligación fiscal colectiva aduciendo exenciones reales o supuestas. Estas pretensiones son un indicio evidente de desigualdades internas. Huelga decir que allí donde sus promotores las veían reconocidas, ello significaba un golpe de gracia a la propia comunidad, irremisiblemente enfrentada entre los miembros que tenían que apechar de manera conjunta a las exigencias de los agentes fiscales y los privilegiados que podían desentenderse de estas obligaciones.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Capítulo 10

DESMORONAMIENTO Y CONTINUIDAD

Visiones de la catástrofe

No sabemos si las gentes de al-Andalus eran tan aficionadas como lo somos nosotros a las conmemoraciones. En todo caso, en 392 h. se cumplieron trescientos años lunares de la conquista de Hispania por las tropas mandadas por Ṭāriq. No hay constancia de que la efemérides se celebrara de forma alguna, pero en ese año sucedió algo importante: en el mes de ramadán (agosto de 1002) murió Muḥammad b. Abī ʿĀmir, más conocido como Almanzor, el sobrenombre que adoptó cuando se encontraba en la cúspide de su poder. El fallecimiento se produjo cuando Almanzor volvía de una de sus innumerables expediciones contra el norte cristiano. De forma inmediata, su hijo ʿAbd al-Malik fue nombrado *ḥāŷib*. Así se veían de momento cumplidos los deseos del difunto de fundar una dinastía que detentara el poder de forma efectiva, mientras el débil califa omeya Hišām II quedaba reducido a una mera función protocolaria.

Si Almanzor se fue a la tumba pensando que había dejado todo atado y bien atado, los sucesos de los años siguientes desmintieron sus optimistas previsiones. ʿAbd al-Malik sólo le sobrevivió seis años; murió en otoño de 1008 (399 h.) tal vez asesinado. Otro de los hijos de Almanzor, llamado ʿAbd al-Raḥmān, y conocido como Sanchuelo, pues su madre era hija del monarca navarro Sancho Garcés II, obtuvo del califa Hišām II el nombramiento para sucederle. A los pocos meses la crisis estalló. Este ʿAbd al-Raḥmān Sanchuelo, al que las fuentes adjudican epítetos que van desde «necio» hasta «libertino», pasando por

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

«sodomita» y «borracho», consiguió que el inútil Hišām II le nombrara como su sucesor al frente del califato. Se rompía de esta forma la continuidad dinástica que se había mantenido en al-Andalus desde mediados del siglo VIII (II h.) y, sobre todo, se contravenían todas las normas que imponían que la elección del califa estuviera siempre restringida al tronco de los Quraysíes, al cual pertenecían los Omeyas, pero evidentemente no la familia de Almanzor.

Para los nietos y bisnietos de ʿAbd al-Raḥmān III que vivían en Córdoba ésta fue la gota que colmó el vaso. Durante mucho tiempo habían tenido que aguantar que un pariente medio idiota, Hišām II, estuviera instalado en el puesto de califa. A la ilegalidad de su subida al poder —el hijo de al-Ḥakam II había sido proclamado en 976 (366 h.) siendo aún un niño, lo que iba en contra del precepto islámico que prohibía expresamente que un menor de edad fuera emir de los creyentes— se le unía el hecho de que durante sus años de gobierno la autoridad omeya hubiera sufrido un fuerte retroceso. En su implacable y metódica ascensión, Almanzor se las había arreglado para pasar de ser un oscuro funcionario, que había ocupado puestos tan variopintos como encargado de la ceca, cadí o caíd, a convertirse en el auténtico detentador de todo el poder del califato. Hišām II no sólo no había hecho nada para impedir esta pérdida de autoridad, sino que además hacía ahora dejación de la legitimidad que había recibido de sus ancestros para traspasársela al hijo del usurpador que pretendía erigirse en califa.

Las fuentes afirman que, poco después de haber sido nombrado sucesor por Hišām II, la necedad de Sanchuelo le llevó a emprender una acción insólita. A comienzos de 1009 (399 h.), en pleno invierno, se embarcó en una expedición contra el norte cristiano con vistas a afianzar ante sus súbditos su condición de gran caudillo militar. No sólo la época del año era inadecuada; también la idea de abandonar Córdoba con sus tropas en ese momento era un auténtico desatino. Un bisnieto de ʿAbd al-Raḥmān III, llamado Muḥammad, aprovechó la ausencia del *ḥāŷib* y de su ejército para sublevar a la plebe cordobesa en nombre de la legitimidad dinástica de los Omeyas. Rápidamente consiguió hacerse con el control de la capital y se hizo proclamar califa tomando el curioso apelativo de al-Mahdī. Hišām II fue depuesto aunque por alguna razón los amotinados no se decidieron a darle muerte. Enterado de la noticia, Sanchuelo intentó volver apresurada-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mente a Córdoba, pero no logró entrar vivo en ella. Derrotado y abandonado por sus tropas fue asesinado y su cuerpo atrozmente paseado por las calles de la ciudad.[1]

A partir de ese momento se desarrolló el nudo del drama que culminó con el destronamiento definitivo de la dinastía de los Omeyas en al-Andalus. Fue un drama largo y cruento. Durante más de dos décadas de luchas fueron proclamados nada menos que siete califas. Algunos de ellos apenas gobernaron unas pocas semanas; la mayor parte murió de forma violenta. Batallas, saqueos, asesinatos y cambios de alternativas trenzan una historia muy compleja y poco edificante que los cronistas árabes denominaron con la palabra *fitna*. Se trata de un vocablo que suele traducirse como «guerra civil» pero que en árabe tiene unas connotaciones algo particulares: expresa la idea de prueba infligida por Dios a los pecadores, una tentación ante la cual la fe de los musulmanes puede quebrarse en una situación de profunda división de la comunidad de los creyentes. No es, por tanto, una palabra que sólo refleje una situación turbulenta y caótica, sino que contiene una interpretación moral y un juicio negativo de la *umma*, una de cuyas señas de identidad más ansiada es, precisamente, el presentarse unida y cohesionada.[2]

Es fácil imaginar la conmoción que produjeron tanto la *fitna* como su resultado final. Desde la época de la conquista generaciones enteras habían vivido en al-Andalus bajo o contra el gobierno de la dinastía, personificada bien en los califas de Damasco, bien en sus sucesores andalusíes. La larga agonía de los Omeyas marcó a toda una generación que quedó devastada por sus efectos. Especialmente duro fue el caso de gentes que pertenecían a familias de servidores omeyas y que se encontraron al final de sus días en un mundo en el que sus antiguas fidelidades de poco servían ya. Así, un poeta como Ibn Šuhayd, cuyo padre había sido visir en tiempos de Almanzor, mencionaba en un largo poema las calamidades sufridas durante los años de la *fitna* por la ciudad de Córdoba, a la que calificaba como «paraíso destruido y «morada de gentes aniquiladas o dispersas». Otro poeta, el célebre Ibn Darraŷ al-Qasṭallī (m. 1034/421 h.), que al servicio de Almanzor había cantado las proezas de sus expediciones y las humillaciones de los cristianos, llegó al final de su vida acusando de traidor a un tiempo «que no cumple las promesas que me hizo».[3] Ya se ha citado antes el caso de Ibn Ḥazm, cuyo tratado sobre el amor titulado *El collar de la*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

paloma, adquiere en varios pasajes un tono elegíaco que lamenta la ruina que tanto a él como a los miembros de su familia les ha sobrevenido a causa de los terribles acontecimientos acaecidos en Córdoba.

Con todo, y como no podía ser menos, es un historiador quien mejor sabe reflejar la mudanza de esos tiempos difíciles. Su nombre, Ibn Ḥayyān, ha llenado las notas de las páginas precedentes. Con razón decía E. Lévi Provençal que «casi siempre que se dirige la vista a un aspecto, sea el que sea, de la historia hispano-omeya, se tropieza uno con Ibn Ḥayyān». Es un comentario acertado. A veces el historiador contemporáneo tiene la sensación de que del período omeya en al-Andalus sólo conocemos lo que Ibn Ḥayyān quiso transmitirnos. Bien sea porque nos han llegado volúmenes de su obra o, cuando se han perdido, porque compendios de ella fueron utilizados por compiladores tardíos, lo cierto es que este autor domina claramente la memoria escrita de esta dinastía.

Para ser uno de los historiadores árabes más importantes de la Edad Media, es poquísimo lo que sabemos de Ibn Ḥayyān. Nació en Córdoba en el año 987-988 (355 h.) y murió a edad muy avanzada en 1076 (469 h.). Descendía de una familia de clientes de la dinastía Omeya y su padre había sido secretario de Almanzor. Conocemos algunos de sus maestros, así como el nombre de algunos de sus discípulos, pero el resto de las informaciones son dispersas y entrecortadas.[4]

Al igual que su vida, la obra histórica de Ibn Ḥayyān plantea cierto número de problemas en lo tocante a su composición y a la cronología de su redacción.[5] Está fuera de toda duda que escribió a lo largo de su vida una gran obra histórica dividida en dos partes bien diferenciadas. Centrémonos de momento en la primera. En ella Ibn Ḥayyān recogía en varios volúmenes la historia de al-Andalus desde los orígenes más remotos hasta el final del califato de Córdoba. Esta obra fue conocida con un curioso título: *al-Muqtabis*, que puede ser traducido como «el que toma candela del fuego ajeno». Extraño título, pero sólo en apariencia. Se trata de una metáfora que describe la forma en que el historiador cordobés había trabajado para componerla. Al redactar esta obra, en efecto, Ibn Ḥayyān recurrió a obras de autores que le habían precedido. Copió sus textos, resaltó sus partes más significativas, o recogió dos o más versiones de un mismo suceso cuando encontraba que aportaban datos complementarios o incurrían en contradicciones. El *Muqtabis* es, por lo tanto, un compendio histórico redactado con informaciones ajenas.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

No sabemos exactamente cuántos volúmenes integraban el *Muqtabis*. Lo más probable es que fueran más de siete, pero sólo se han conservado tres tomos intermedios (el segundo, tercero y quinto, que cubren todo el siglo IX y casi la mitad del X) y una parte de lo que tal vez era el séptimo.[6] Aunque fragmentado, este considerable material permite constatar que para componer su crónica Ibn Ḥayyān manejó las obras de autores de época califal; obras que casi nunca han llegado hasta nosotros —tal vez porque la labor de Ibn Ḥayyān las convirtió en inservibles—, pero que sólo gracias a esa labor las podemos conocer con cierto detalle.[7]

Esta historiografía redactada en el siglo X (IV h.) y que recoge Ibn Ḥayyān es una historiografía palaciega, centrada obsesivamente en los gobernantes omeyas y de cronología muy precisa, ya que la narración muchas veces se ordena de forma analística. Emires o califas son protagonistas de un relato histórico que gira en torno a ellos y a los principales funcionarios de su corte. Se nos habla así de nombramientos para cargos y deposiciones, de los méritos de poetas y de las cualidades de los hombres de religión que componen el entorno palatino, de los astrólogos o de los miembros del entorno familiar omeya. Se resalta la autoridad del emir o del califa, su celo en defender las fronteras del islam o su empeño en acometer la guerra santa mediante expediciones regulares contra los cristianos del norte. Se cita, en fin, a los «rebeldes», que se sustraen de la obediencia y rompen la unidad de la grey musulmana forzando al gobernante omeya a asumir la restitución de su autoridad en la zona afectada. Eso es todo. Muchos sucesos, muchos personajes, muchas anécdotas más o menos trascendentes, pero rara vez el nexo o la concatenación causal que desearíamos y rara vez, sobre todo, una visión siquiera circunstancial de la sociedad andalusí.

De los autores de época califal que Ibn Ḥayyān recopila en el *Muqtabis*, dos son especialmente prominentes: se trata de Aḥmad al-Rāzī y de su hijo ʿIsà b. Aḥmad al-Rāzī. Los pasajes que nos ha conservado Ibn Ḥayyān de sus obras revelan el típico estilo de cronistas cortesanos, exaltadores de la dinastía a la que sirven.[8] Ambos cubren el siglo X, el siglo del califato omeya de Córdoba. Aḥmad vive en la primera mitad (m. en 955/344 h.), ʿIsà en la segunda (m. en 989/379 h.). Pero junto a ellos son muchos más los que también se citan: al-Qubbašī, Ibn Masʿūd, Ibn al-Šabānisiyya y otros muchos que escribieron en estos mismos años. El *Muqtabis* es, por lo tanto, el epílogo de una

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

rica tradición historiográfica que había alcanzado su momento de máximo apogeo coincidiendo con la época del califato de Córdoba.

Los sucesos del fin del califato omeya produjeron una honda impresión en Ibn Ḥayyān. En una carta que el historiador, ya anciano, escribió al rey taifa de Toledo entre 1064 y 1070 (456-462 h.) confesaba el golpe que había supuesto para él asistir a la disgregación de la comunidad y a la destrucción de un dominio tan sólido como había sido el de los Omeyas. La violencia de la *fitna* le había turbado hasta el extremo de no haber podido apenas escribir y llegó un momento en que pensó que no habría salvación para él. Sólo al final del período había vuelto a emprender la escritura y a historiar los sucesos que le había tocado vivir, «sin abstenerme, ni temer decir la verdad sobre lo que había ocurrido».[9]

El resultado de esta empresa es la segunda parte de su obra histórica conocida como *Matīn*, es decir, «lo sólido». En esta parte Ibn Ḥayyān ya no toma los testimonios de quienes le han precedido. Es él mismo quien recoge los hechos, plasmándolos en un cuadro histórico muy personal. Da la impresión, por lo tanto, que Ibn Ḥayyān concibió un gran proyecto historiográfico en el que los testimonios ajenos le servían de prólogo para narrar los hechos de los que él mismo había sido testigo. Aunque no se conoce ni un sólo manuscrito de esta segunda parte de su obra, los fragmentos que algunos compiladores han preservado de ella revelan un carácter muy distinto al del *Muqtabis*. Frente al estilo casi siempre solemne y grave de los cronistas califales, Ibn Ḥayyān se inclina por el sarcasmo o los duros juicios de valor hacia sus contemporáneos, algo que hubiera sido inimaginable en aquéllos.

Visto, pues, como un hombre y una obra a caballo entre dos épocas, Ibn Ḥayyān y su crónica histórica son reflejo de la angustia y el resentimiento de todos los que habían tenido mucho que perder con el fin del califato omeya. Aquellos buenos y viejos tiempos marcados por el orden, el respeto hacia la jerarquía y la rígida estratificación social, habían sido reemplazados por una época de fortunas variables en la que los antiguos servidores se elevaban a los puestos más altos y los otrora poderosos veían su preeminencia desplazada. Entendido de esta forma, el relato clásico de los sucesos de la *fitna* —que tiene en Ibn Ḥayyān una de sus principales referencias— es, por lo tanto, claramente sesgado e intencionado. Se desarrolla como un drama shakesperiano lleno de personajes centrales y secundarios, de héroes y villa-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nos, cuyas acciones desembocan en un final trágico. Nos vemos así envueltos en la maraña de sucesos que tuvieron como protagonistas a los distintos califas que lucharon por el poder. Pero es evidente que bajo ese laberinto de sucesos Ibn Ḥayyān tenía sus propias ideas sobre las causas que habían propiciado la desoladora situación con la que se encontró al final de sus días. Las páginas que siguen están destinadas a arrojar luz sobre cuáles fueron esas causas.

Atisbos de la crisis

Nuestra dependencia de Ibn Ḥayyān es tan grande que en el momento en que se acaba uno de los volúmenes de su *Muqtabis* se apaga la luz. Eso ocurre al finalizar el tomo quinto de esta obra que cubre buena parte del gobierno de ʿAbd al-Raḥmān III. Llegado el final del año 331 h. (941-942), el texto se interrumpe para dejar paso a una sexta parte que no ha llegado hasta nosotros. Nuestros datos se tornan entonces escasos y poco precisos: proceden de obras compiladas en épocas tardías, cuyos autores no estaban dispuestos a copiar los innumerables nombres y detalles que pacientemente había consignado el historiador cordobés. Consecuencia de ello es un período de oscuridad que se extiende hasta el año 360 h. (970-971), cuando nuevamente un volumen del *Muqtabis* (presumiblemente el séptimo) nos proporciona un fogonazo sobre lo que ocurría por entonces en la corte de al-Ḥakam II. Por desgracia el fogonazo es muy breve. El único manuscrito de la obra que conocemos abarca apenas cuatro años y se interrumpe abruptamente al llegar a finales del año 364 h. (975). A partir de esta fecha volvemos a depender de lo que gentes como Ibn ʿIḏārī (finales del siglos XIII/VII h.), Ibn al-Jaṭīb (m. 1374/776 h.) o al-Maqqarī (1631/1041 h.) quisieron o pudieron recopilar en sus textos tardíos.

No deja de resultar curioso —y también frustrante— que tengamos tan pocas noticias del pleno período califal. Son muchos los cronistas que escribieron en esta época, pero son muy pocos los textos originales que nos han llegado. No parece, por lo demás, que mucha gente en Toledo, Zaragoza o Sevilla se dedicara a describir la historia de estos años desde una perspectiva alejada de la corte califal, y de los pocos que lo hicieron no existe apenas recuerdo. Como consecuencia de esto —y de una historiografía seca y oficialista hasta la exasperación— re-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sulta muy difícil desvelar qué ocurrió en el califato de Córdoba durante este período. Sólo un conjunto de indicios permite atisbar lo que parece haber sido una crisis larvada que iría profundizándose con el paso del tiempo.

Uno de estos indicios es la sensacional noticia que proporciona el viajero oriental Ibn Ḥawqal, quien señala que poco después de acceder al califato al-Ḥakam II en 961 (350 h.) confiscó los bienes de los cortesanos de su padre. Gracias a estas confiscaciones, los recursos del tesoro aumentaron en veinte millones de dinares. La suma es exorbitante y parece dar fe de la caída en desgracia de visires y funcionarios que habían gozado de la confianza de ʿAbd al-Raḥmān III. Es posible que esto pueda ponerse en relación con un hecho que los análisis metalográficos de la moneda ponen de relieve: tras unos años en los que se había logrado una cierta estabilidad en el peso y el contenido de plata de los dirhems, durante el último lustro de ʿAbd al-Raḥmān III (956-961/354-350 h.) se aprecia una reducción de la calidad de las piezas acuñadas, a lo que «debe sumarse un descenso medio del peso muy notable». Teniendo en cuenta lo que nos dice Ibn Ḥaqwal, no parece casual que en los inicios del califato de al-Ḥakam II se aprecie «una mejora sustancial de la ley y del cuidado en la grabación de los cuños y el peso de los ejemplares».[10]

Sucesos como éste indican que la maquinaria administrativa del califato había adquirido ya tales proporciones que era ilusorio pensar que el propio califa pudiera controlarla al detalle. El difícil equilibrio entre un grupo de poder, del que se aceptaba que participara en las enormes riquezas que llegaban a Córdoba, y una miríada de funcionarios ávidos por patrimonializar sus situaciones de dominio era demasiado inestable como para que no llegara a romperse por su lado más débil.

Los extravagantes regalos que, como hemos visto en el capítulo anterior, entregaban los altos servidores a los califas eran muestras de esa participación consentida en los recursos. Su generosa entrega suponía un reconocimiento de lealtad y un ejercicio de reciprocidad ante las perspectivas que abría el favor del califa. Para estas gentes el califato no era sólo una forma de gobierno y una garantía de salvación, sino sobre todo el andamiaje político que permitía la salvaguarda de sus riquezas y su bienestar. Un poeta de la corte de al-Ḥakam II lo expresaba como nadie cuando decía:[11]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Proteja Dios, a costa de nuestras almas, a aquel cuyo señorío protege nuestras almas, nuestros bienes y nuestra familia.

Como protector de almas, propiedades y personas, a la sombra del poder califal surgían vínculos u obligaciones entre personajes de diferentes rangos que controlaban parcelas concretas de poder. En los inicios de su imparable ascensión, el futuro Almanzor vio crecer tanto su prestigio que su casa en la Ruzafa cordobesa comenzó a ser visitada por un número cada vez mayor de gentes, lo que le obligó a rodearse de secretarios y gentes distinguidas. A pesar de ser todavía un funcionario de segundo rango dentro de la administración califal, Muḥammad b. Abī ʿĀmir tenía ya un poder suficiente como para convertirse en un imán que atraía a gentes ansiosas de ser ellos también partícipes de los grandes beneficios que comportaba la cercanía a la autoridad omeya. Para resaltar que un personaje había llegado a acumular mucho poder, una expresión común en la época decía que «las gentes daban vueltas en torno a su puerta».[12] El del futuro Almanzor no debía de ser un caso muy distinto al de otros servidores que pululaban en el seno de la administración califal en puestos de mayor o menor relieve, y a los que no es difícil imaginar atendiendo peticiones, concediendo favores o anudando vínculos de obligaciones recíprocas.

La actividad de estas gentes y su progresiva patrimonialización de los cargos que desempeñaban supuso un creciente descontrol del sistema administrativo. Pese al carácter generalmente protocolario de los cronistas califales, hay suficientes indicios de que, por ejemplo, la administración provincial conoció una crisis galopante. Así, y aunque en años anteriores habían sido enviados alamines a distintas *kūras* con el fin de inspeccionar sobre el terreno los abusos cometidos por los gobernadores, en otoño del 967 (356 h.) el califa al-Ḥakam II se vio obligado a enviar una carta a los caídes y gobernadores de provincias. En ella manifestaba su desaprobación con respecto a ciertos derramamientos de sangre que habían tenido lugar entre ellos y declinaba asumir cualquier responsabilidad sobre estos hechos cuando él mismo tuviera que dar cuenta de sus actos ante Dios.

Esta carta no debió de surtir mucho efecto. En una recepción solemne de personajes importantes de diversas provincias realizada en otoño de 971 (360 h.), el califa tuvo que escuchar censuras contra algunos de sus gobernadores, un hecho realmente extraordinario.[13] Al

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

año siguiente el gobernador de Sevilla fue destituido a causa de denuncias por «trato injusto». Meses más tarde el gobernador de Jaén corrió idéntica suerte, mientras que en Guadalajara por esas fechas las gentes plantearon quejas que motivaron el envío de nuevos alamines. Uno de estos alamines fue ʿAbd al-Malik b. Mundir b. Saʿīd, quien en su calidad de «encargado de los abusos» (*ṣāḥib al-radd*) había llevado a cabo idénticas tareas en las *kūras* occidentales apenas unos años antes. Es posible que en el desempeño de su cargo este hombre se hiciera poderosos enemigos, ya que acabó siendo crucificado en el año 978-979 (368 h.). Su ejecución fue ordenada por Almanzor, quien le acusó de haber promovido una conspiración para destronar a Hišām II y poner en su lugar a un nieto del califa ʿAbd al-Raḥmān III.[14]

No es difícil imaginar cuál sería el contenido de las quejas de la población contra sus gobernadores: venalidad, violencia en la exacción de tributos y, tal vez, imposiciones arbitrarias. Su reiteración en diversos lugares muestra que los males eran endémicos y que, a despecho de que pudieran producirse destituciones y relevos, estaban muy arraigados. Una anécdota, creíble o no pero en todo caso reveladora del ambiente de la época, hace referencia a la potestad que el cadí tenía de nombrar a tutores que administraban los bienes de los huérfanos mientras éstos eran menores de edad. El califa al-Ḥakam comentó al cadí de Córdoba que se había enterado de que nombraba como tutores a gentes que dilapidaban las herencias que supuestamente tenían que administrar. No sólo eso, le contestó el cadí, también abusaban de sus madres. El califa se quedó sorprendido por la respuesta y el cadí tuvo que explicarle que esos cargos sólo los ambicionaban gentes deseosas por medrar, mientras que quienes eran íntegros nunca le solicitaban que les confiara esas herencias. Al califa la explicación le hizo muchísima gracia.[15]

Dentro de la clase que extendía su poder tentacular por todo al-Andalus existían complicidades e intereses comunes, redes de poder y apoyo mutuo. Ya en época de ʿAbd al-Raḥmān III la ocupación del cargo de cadí de Córdoba provocó una sorda contienda entre facciones de ulemas que pugnaban por hacerse con ese puesto. En esa lucha se enfrentaban «redes clientelares que sufrían las consecuencias de cada nombramiento», de tal manera que encontrarse en el bando perdedor provocaba que los «protegidos» (*ṣanāʾiʿ*) fueran perseguidos por el grupo que había conseguido colocar a su candidato en dicho puesto.[16]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La existencia de estas redes de poder facilitaba la impunidad de los actos más escandalosos. Uno de los momentos en que la carrera de Muḥammad b. Abī ʿĀmir estuvo más cerca de irse al traste fue cuando estuvo al cargo de la ceca. Su dispendiosa política de regalos, especialmente dirigida a las mujeres del harén del califa, atrajo sobre él murmuraciones que le acusaban de estar cometiendo fraudes. El califa al-Ḥakam II quiso entonces cerciorarse de que en la casa de acuñación realmente se encontraban las sumas que su encargado le aseguraba que allí se guardaban. Muḥammad b. Abī ʿĀmir se vio entre la espada y la pared, pero consiguió salir airoso del trance. Recurrió a su amigo ʿAbd al-Raḥmān b. Mūsà b. Ḥudayr y logró convencerle de que le prestara las inmensas cantidades de dinero que se le reclamaban. Gracias a ello pudo disipar las sospechas que se cernían sobre él. Más tarde pudo devolver el préstamo a su benefactor, con quien quedó estrechamente relacionado a partir de entonces. Este ʿAbd al-Raḥmān era uno de los visires de la corte. Por esos mismos años había sido encargado de comprobar las denuncias presentadas por los sevillanos contra su gobernador.[17]

Si la actuación de ʿAbd al-Raḥmān b. Mūsà b. Ḥudayr en la investigación de los abusos cometidos en Sevilla fue similar a la que mostró en el escándalo protagonizado por el ambicioso encargado de la ceca, hay que pensar que la administración omeya estaba en las peores manos que puedan imaginarse. En efecto, lo estaba. Ŷaʿfar al-Muṣḥafī fue un todopoderoso visir en época de al-Ḥakam II y los primeros años de Hišām II. Buscando su ruina, Almanzor fabricó contra él una serie de acusaciones de alta traición que, con el apoyo de sus partidarios, pronto acabaron con la caída y encarcelamiento del otrora influyente visir. En 978 (367 h.) Ŷaʿfar tuvo que comparecer en la Casa de los Visires (*Bayt al-Wuzarā'*) de Madīnat al-Zahrā'. Su entrada no fue muy digna: traspasó la puerta empujado por el guardián que le custodiaba. Cuando pudo incorporarse, se encontró allí a viejos conocidos que poco antes le habían reverenciado y ahora se mostraban hostiles. Uno de los visires presentes le reprochó incluso el haber entrado en la estancia sin haber saludado. Ŷaʿfar le respondió entonces que la única descortesía que allí se había producido era la del visir, incapaz de reconocer los beneficios que de él había recibido. ¿A qué beneficios se refería? Ŷaʿfar tuvo entonces que refrescarle la memoria: en cierta ocasión el visir había sido acusado de haberse apropiado de sumas que no

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

le correspondían y sólo gracias a su intercesión ante el califa, el desagradecido se había librado de que su mano fuera cortada. Desafiante, Ŷa'far requirió que alguien confirmara que lo que decía era cierto; otro de los visires presentes respondió que era verdad, pero que más le valía no haberlo declarado.[18]

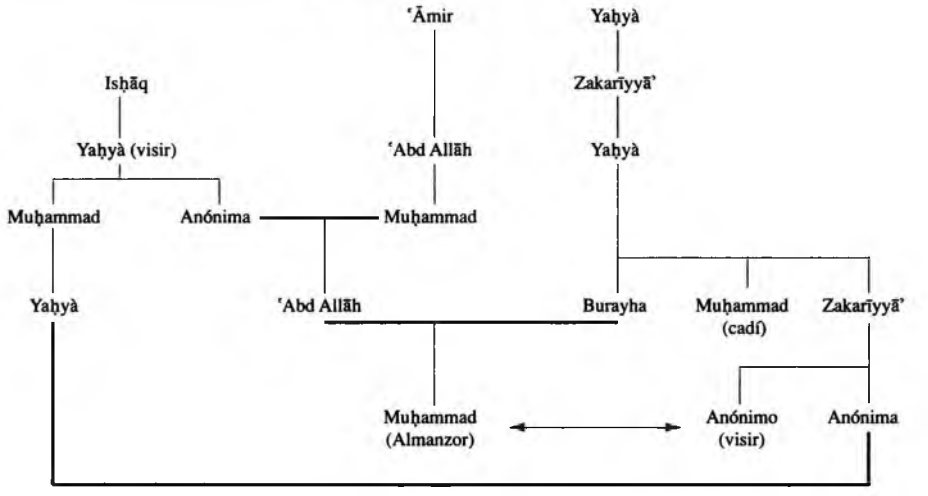
En otros casos, podían utilizarse acusaciones supuestas para arruinar la carrera de un enemigo declarado. Esto fue lo que le ocurrió a Durrī al-Ṣagīr. Desde tiempos de al-Ḥakam II este Durrī ostentaba altos cargos en la administración que le habían llevado a amasar la enorme fortuna que le permitió construir la almunia de Guadarromán. Pero además de estos puestos, Durrī ejercía un fuerte dominio en Baeza: así lo prueba una inscripción que lleva su nombre y que conmemora la construcción de un alminar en esta ciudad. A la muerte del califa al-Ḥakam y tras la proclamación de Hišām II, algunos altos dignatarios de la corte, entre los que se encontraba el futuro Almanzor, buscaron la forma de deshacerse del poder que habían adquirido los eslavos y en particular el propio Durrī. Para ello convencieron a sus súbditos (*ra'iyya*) en Baeza para que le denunciaran a él y a sus oficiales (*'ummāl*). La promesa era que Durrī sería condenado y que ellos no habrían de temer violencia alguna. Estas denuncias fueron las que precipitaron la caída de Durrī, que acabó siendo asesinado.[19]

Las redes de intereses y obligaciones mutuas estaban reforzadas por redes familiares que unían a estos altos funcionarios entre sí. Nuestras fuentes, obviamente, no se preocupan mucho de informarnos sobre ello, pero es seguro que tales redes existían y tenían mucha fuerza. De forma excepcional es posible reconstruir con cierto detalle una de ellas: la que tenía como centro al propio Almanzor (véase el cuadro 10.1). Aunque es un poco tedioso consignar a todos los miembros de esta red familiar, su descripción tiene el interés de mostrar no sólo cómo se interrelacionaban entre sí los miembros de la aristocracia omeya, sino también cómo la fulgurante carrera de este personaje no fue un mero empeño personal: se trató de una ascensión que es sólo comprensible en las circunstancias por las que atravesaba el califato de la segunda mitad del siglo X (IV h.)

Almanzor era el descendiente de un conquistador árabe que se había distinguido en las primeras campañas y, más concretamente, en la toma de Carteya, cerca de Algeciras. Sus descendientes se instalaron en esta misma zona, en una alquería denominada Ṭurruš, donde tam-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

CUADRO 10.1. LA DESCENDENCIA DE YAḤYÀ B. IṢḤĀQ



NOTA: Los trazos gruesos corresponden a matrimonios.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bién nació el que estaba destinado a ser el gran caudillo del califato. Algunos miembros de esta familia desempeñaron puestos para los emires cordobeses, pero ninguno jugó un papel de primer orden. Como otros muchos antiguos linajes árabes estas gentes vivieron tranquilamente en ese lugar durante generaciones, sin destacar especialmente en nada, pero manteniendo intacta la conciencia genealógica a lo largo de los siglos.[20]

Del abuelo de Almanzor no sabemos casi nada, excepto que se llamaba Muḥammad, al igual que su nieto. Pero tenemos sobre él un dato precioso que nos lleva, como si de un hilo se tratara, hacia una madeja muy enjundiosa. Este hombre estaba casado con la hija de un médico llamado Yaḥyà b. Isḥāq. El nombre en principio no dice nada, pero es una impresión equivocada: Yaḥyà fue un médico de gran prestigio y, además, uno de los grandes personajes de la corte de ʿAbd al-Raḥmān III. Su origen era indígena. Isḥāq, su padre, había sido cristiano y también había ejercido la medicina en Córdoba, adquiriendo renombre como cirujano en la segunda mitad del siglo IX (III h.). Su hijo Yaḥyà se convirtió al islam y también practicó la profesión de médico. Sus conocimientos eran muy apreciados: «Fue un médico noble, sabio y de experta mano». Una regocijante anécdota nos cuenta cómo curó de un golpe seco y certero en el pene a cierto campesino aficionado a la zoofilia que se había presentado en su casa con fuertes dolores en la uretra. El propio ʿAbd al-Raḥmān III recurrió a sus servicios con ocasión de padecer una fuerte otitis, lo que contribuyó a aumentar su prestigio. Tal vez como resultado de su saber, tal vez por otros motivos, este Yaḥyà b. Isḥāq alcanzó altos puestos en la administración cordobesa. Ejerció como encargado de los almacenes, como embajador, como caíd, como encargado de las respuestas judiciales y como *ṣāḥib al-šurṭa al-sugrà* hasta llegar al puesto de visir en 923 (310 h.).[21]

El matrimonio de la hija de Yaḥyà b. Isḥāq con el abuelo de Almanzor emparentó, por lo tanto, al rancio linaje árabe de Algeciras con un miembro muy destacado de la administración califal. Hijo de esta unión fue ʿAbd Allāh, un hombre que, sin embargo, no manifestó nunca el más mínimo apetito por el poder. Se centró en los estudios religiosos y murió en Trípoli de vuelta de la peregrinación. Pero más allá de su poco apasionante biografía este hombre dejó una interesante historia familiar. En su matrimonio emparentó con una familia de alfaquíes cordobeses, los Banū Barṭāl. A esta familia pertenecía su esposa

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Burayha bt. Yaḥyà b. Zakariyyā', madre del futuro Almanzor.[22] Los hermanos de Burayha compartían intereses similares a los de su cuñado, pese a que, al contrario de éste, no despreciaban los cargos mundanos. Uno de ellos, llamado Zakariyyā' fue cadí de Badajoz y de Beja en tiempos de ʿAbd al-Raḥmān III.[23] Mayor relieve alcanzó su hermano Muḥammad quien fue cadí de las *kūras* de Rayyo primero y de Jaén después. Más tarde, ya en la época en la que su sobrino Almanzor se había hecho con el poder, fue nombrado cadí de Córdoba, cargo que ejerció entre los años 991 y 1001 (381-392 h.). Poco después fue elevado al visirato, que debió ostentar hasta su muerte, acaecida en 1003 (394 h.).[24]

Así pues, en la segunda mitad del siglo x tres familias de orígenes muy dispares se unieron por sucesivas alianzas matrimoniales: la hija de un médico converso y alto funcionario de la administración cordobesa casó con el descendiente de una familia árabe cuyo antecesor había participado en la conquista de al-Andalus. El hijo de esta unión casó a su vez con una mujer cuyos hermanos eran alfaquíes destacados en Córdoba.

Esta red familiar tiene, sin embargo, aún mayor complejidad. Los tíos maternos de Almanzor fueron, como hemos visto, alfaquíes y cadíes destacados. Uno de ellos, el cadí de Badajoz y Beja, Zakariyyā' b. Yaḥyà, tuvo dos hijos. El hijo —cuyo nombre, por desgracia, desconocemos— fue visir y caíd a las órdenes de su primo materno: murió en Medinaceli, en la batalla que enfrentó a éste contra el general Gālib, con quien competía por hacerse con el poder absoluto. La hija, por su parte, estaba casada con Yaḥyà b. Muḥammad b. Yaḥyà b. Isḥāq, nieto del que fuera visir y médico de tiempos de ʿAbd al-Raḥmān III. Éste murió de repente y la pena que sobrevino a dicha mujer fue tan grande que pasó acostada junto a su esposo toda la noche de su muerte.[25]

Al observar el cuadro 10.1 en el que se expone de manera esquemática esta red, el lector puede entretenerse en extraer parentescos curiosos. El bisabuelo materno de Almanzor, Yaḥyà b. Isḥāq, fue un médico convertido y alto funcionario de ʿAbd al-Raḥmān III. Un tío y un primo suyos por el lado materno ostentaron cargos como el de cadí o visir. Otra prima suya, en fin, acabó casándose con un miembro del linaje de su bisabuelo materno, etc. Junto a todos estos vínculos y lazos de parentesco, existen además otros detalles no menos curiosos. El bisabuelo materno de Almanzor, el ya citado Yaḥyà b. Isḥāq, debía de es-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tar muy unido a la familia de los Banū Ḥudayr, varios de cuyos miembros ostentaron importantes impuestos en época califal: una anécdota nos muestra que los hermanos Mūsà y Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥudayr intercedieron en su favor en un pleito ante el cadí de Córdoba en el cual llevaba todas las de perder.[26] ¿Es casual que un hijo de ese Mūsà b. Muḥammad b. Ḥudayr fuera la persona que ayudó a Almanzor a tapar sus fraudes como encargado de la ceca? Muy probablemente, no.

El ejemplo de esta red familiar no fue probablemente el único.[27] Es lógico suponer que los linajes que copaban los principales puestos de la administración califal practicaban su particular forma de «endogamia». Alianzas y uniones matrimoniales cimentaban unos vínculos que les permitían acrecentar su poder y su influencia. Su incremento aseguraba un mayor número de partidarios, un mayor número de puestos ocupados dentro de la administración y, en definitiva, un mayor acceso a las fabulosas riquezas que la formidable maquinaria administrativa del califato aseguraba de forma regular.

Cuando los califas optaban por prescindir de estas familias en favor de personajes más oscuros que no habían sido cooptados por ellas se hacían acreedores de las críticas más acerbas. Esto fue lo que le ocurrió a ʿAbd al-Raḥmān III con un misterioso personaje llamado Naŷda b. Ḥusayn, un *mawlà* sobre cuyos orígenes nada sabemos. El califa desposó a su hermana, quien era zurradora de telas, y es posible que ello fuera el origen de su ascensión meteórica. Gobernador de Takurunna durante ocho años (931-939/319-328 h.) y también de Osuna, llegó a ostentar el cargo de jefe de la caballería (*ṣāḥib al-jayl*) por esas mismas fechas. En las campañas militares de esos años se le cita como jefe del ejército (*ṣāḥib al-ʿaskar*), y ése era el puesto que desempeñaba en la expedición que culminó en el desastre de Alhándega (939/327 h.).[28]

El parte oficial de esta catastrófica campaña intentaba lavar la cara de Naŷda alabando sus habilidades estratégicas en la disposición de tropas, lo que había impedido que el desastre adquiriera mayores proporciones. Sin embargo, no era eso lo que pensaban de él los grandes dignatarios. El poder que había acumulado le había convertido en blanco del descontento de los principales del ejército (*akābir al-aŷnād*), los grandes caídes (*wuŷūh al-quwwād*) y los visires árabes (*al-wuzarāʾ min al-ʿarab*). Una de las versiones de la derrota de Alhándega

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

señala, en efecto, que fue el descontento contra Naŷda lo que provocó que los principales jefes del ejército se pusieran de acuerdo para traicionar al califa originando su derrota en esa aciaga jornada. El califa, sin embargo, y pese a la magnitud del revés sufrido, mantuvo a Naŷda en sus puestos e incluso en el año 942 (330 h.) le nombró *ṣāḥib al-šurṭa al-ʿulyà*.[29]

No sabemos qué ocurrió después con Naŷda. El apagón que supone el final del tomo V del *Muqtabis* nos priva de conocer su carrera posterior. Es seguro, sin embargo, que su persona despertaba un profundo rechazo entre los miembros de la clase dirigente cordobesa, como también pone relieve un autor anónimo que acusaba a al-Nāṣir de irritar «a los nobles con los favores que otorgaba a los villanos, tales como Naŷda al-Ḥirī y sus compañeros de la misma ralea. Era Naŷda, como sus semejantes suelen ser, petulante, ligero, y falto de inteligencia». Unas líneas después este anónimo autor matiza sus acusaciones contra ʿAbd al-Raḥmān III al señalar que este califa «reunió a una servidumbre de hombres eminentes y de ilustres literatos, como no habían reunido jamás otros reyes, siendo a la vez personas de purísima conducta y ejemplar vida. Tales eran Mūsà b. Ḥudayr al-Ḥāŷib, ʿAbd al-Ḥāmid b. Basīl, ʿAbd al-Malik b. Ŷahwar, Ismāʿīl b. Badr, Ibn Abī ʿĪsà el cadí, al-Mundir b. Saʿīd ... ʿĪsà b. Futays, su secretario, era el más elocuente de los hombres y a éstos hay que agregar otros, cuyas excelencias no refiero por ser difuso».[30]

El contraste no puede ser más llamativo. A la petulancia y estupidez de Naŷda y otros de similar ralea se contraponen las virtudes de los Ḥudayr, Basīl, Bujt, Futays, etc., pertenecientes a las familias que desde mucho tiempo atrás vienen monopolizando los principales puestos de la administración omeya. Son los representantes más conspicuos del círculo de poder del califato, capaces de incluir entre sus filas a un advenedizo como Yaḥyà b. Isḥāq, pero que parecen haberse mostrado mucho más reacios a admitir en su seno a gentes como Naŷda b. Ḥusayn.

Al-Ḥakam II también dio motivos para irritar mucho a esta gente que formaba el núcleo del círculo de poder. Su confianza en el grupo de los «eslavos» (*ṣaqāliba*) pudo estar dictada por un deseo consciente de apartar del poder a esas grandes familias que hasta entonces habían monopolizado los altos cargos de la administración. Sólo así se explica que durante sus años de gobierno oigamos hablar tanto de es-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tos eslavos. La oscuridad de sus orígenes contrasta mucho con la larga prosapia de las familias de funcionarios, pero sobre todo con el enorme poder que adquirieron.

Nadie sabe a ciencia cierta, por ejemplo, de donde provenía Ŷa'far b. 'Abd al-Raḥmān al-Ṣiqlabī —que no debe ser confundido con Ŷa'far al-Muṣḥafī, cuya triste caída hemos visto antes — y, de hecho, son muy escasas las menciones sobre su persona en las fuentes disponibles. Sin embargo, este individuo ostentó el cargo de *ḥāŷib* en época de al-Ḥakam II hasta su muerte ocurrida en 971 (360 h.). Su casa en el alcázar de Madīnat al-Zahrā' ha sido perfectamente localizada: es, sin duda, la casa de un eunuco, en donde un espacio para recepciones se antepone a la parte residencial de forma alargada y con varios espacios que desembocan en el aposento privado del *ḥāŷib*, al que éste se retira para descansar. No hay aquí espacios para el harén y sí, en cambio, toda una zona reservada al servicio doméstico que atiende a las necesidades de este personaje principal.[31]

Ŷa'far al-Ṣiqlabī dejó inscrito su nombre en gran número de lugares. Como encargado por el califa de la ejecución de obras en sitios como la mezquita o el alcázar, su «firma» aparece en numerosos capiteles e inscripciones. Pero es en las inscripciones que bordean el maravilloso *miḥrāb* mandado construir por al-Ḥakam II tras su ampliación de la mezquita de Córdoba, donde su presencia junto con otros funcionarios aún más oscuros llama más la atención. En el lugar más emblemático de la dinastía, en las inscripciones que rodeaban el nicho hacia el que dirigían sus preces los creyentes, el califa permitió que Ŷa'far estampara su nombre después de unos breves versículos coránicos: «Mandó el Imâm al-Mustansir bi-llâh, siervo de Dios, al-Hakam, a su liberto [*mawlà*] y hâŷib, Ŷa'far b. 'Abd al-Rahmân —¡Dios esté satisfecho de él!— fijar estas dos impostas en lo que fundó "sobre el temor y la satisfacción de Dios"».[32] Si se tiene en cuenta que estamos hablando de un eunuco y de un lugar sacrosanto, la decisión del califa al permitir esta inscripción raya casi en la extravagancia.

No sabemos qué pensaron de esta inscripción los Banū Abī 'Abda los Banū Ḥudayr, los Banū Šuhayd, los Banū Futays y otras familias que hasta entonces habían venido monopolizando los altos cargos de la administración cordobesa. Tampoco sabemos qué pensaban de que el tesorero Durrī, también eslavo, amasara las riquezas que le permitieron construir la célebre almunia que regaló a al-Ḥakam II, o de que

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

> Šuhayd, de la familia de los Ŷahwar y de la familia de los Fuṭays, aquellos que acostumbraban a recibir los cargos y estaban asociados a las dignidades, imbuidos de honor y pundonor ... los cuales distinguieron a Muḥammad b. Abī ʿĀmir con su favor exclusivo

Los círculos de poder surgidos a la sombra del califato tenían, pues, una fuerte conciencia de su propia identidad y reaccionaban de manera unánime frente a intrusiones de eslavos o advenedizos distinguidos por el favor del califa. Había mucho en juego. Nada menos que el control de los fabulosos recursos generados por la explotación sistemática de la que tan capaz era la administración omeya en cada rincón de al-Andalus. Estos recursos permitían amasar enormes fortunas, construir grandes residencias o nutrir numerosos séquitos.

La única traba podía provenir de que el califa distinguiera a gentes ajenas al círculo de poder. Al-Ḥakam II lo intentó, y fue entonces cuando estos círculos reaccionaron buscando un debilitamiento de la autoridad califal. La carrera de Almanzor, que tantos absurdos comentarios épico-novelescos ha suscitado siempre, sólo puede explicarse por las circunstancias que atravesaba el califato omeya en la segunda mitad del siglo X (IV h.): la lucha sorda entre las grandes familias de dignatarios que llevaban generaciones enteras de servicio hacia los Omeyas y la caterva de advenedizos aupados al poder por el favor del califa. El apoyo de los primeros a Almanzor fue la clave que permitió a éste alcanzar el dominio.

Curiosamente, pronto el sistema que Almanzor había instaurado se encontró haciendo frente a problemas similares a los que habían tenido que afrontar los califas. Su hijo ʿAbd al-Malik tuvo que enfrentarse a la rivalidad entre un eslavo a su servicio, Ṭarafa, y otro personaje llamado ʿĪsà b. Saʿīd al-Yaḥṣubī. Este último estaba aliado, cómo no, a los Banū Ḥudayr y a los Banū Fuṭays. Durante un tiempo se convirtió en el hombre del momento: el poderoso visir alrededor de cuya puerta las gentes daban vueltas. Todo el mundo le temía. Trataba duramente a sus enemigos y recompensaba a sus protegidos con puestos elevados. ʿĪsà llegó hasta tal punto que nadie ejercía un cargo vinculado al poder ni obtenía el mando de un distrito sin que él participase de sus ingresos y recibiera sus servicios y dones, verificando sus cuentas y siendo partícipe en sus recaudaciones. Su estrepitosa caída —acabó asesinado por ʿAbd al-Malik con sus propias manos— es sólo un suceso más de la

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

otro eslavo llamado Fā'iq recibiera la antigua casa de Ŷa'far en el alcázar de Madīnat al-Zahrā', estuviera al lado del califa en las recepciones oficiales o tuviera un cuerpo de tropas a su disposición. Otros personajes como Ŷa'far b. 'Uṯmān al-Muṣḥafī, cuyo trágico fin veíamos antes, también se vieron aupados a puestos de poder por el califa. Este Ŷa'far provenía de «un árbol carente hasta entonces de notoriedad y de gloria» y «se elevó a un rango que poco tenía que ver con el de su familia», lo que provocaba que los notables «se vieran confundidos por su felicidad».[33]

Esta confusión en la que estaban sumidos los «grandes» les llevó a eliminar uno a uno a estos competidores tras la muerte de al-Ḥakam II. Primero fueron los eslavos, quienes habían apostado, lógicamente, por que se nombrara a un califa fuerte y mayor de edad como era al-Mugīra, hermano del difunto, en lugar de un niño como Hišām II. De esta forma gentes como Durrī, Fā'iq, o Ŷawḏar fueron asesinados, desterrados o quedaron oscurecidos, aniquilándose todo el poder que hasta entonces habían acumulado.

Tras la eliminación de los eslavos, le tocó el turno a Ŷa'far al-Muṣḥafī. Su rival declarado era el futuro Almanzor, pero no estaba solo. Encontró el pleno respaldo de los visires, esas mismas gentes que habían quedado confundidas por su felicidad y que ahora tomaron partido contra él. Un clarividente pasaje de una de nuestras fuentes lo expresa a la perfección:[34]

> ... había [entre ellos] el sentido de su procedencia y de la antigüedad de los servicios que habían prestado a la estirpe gobernante. Este grupo se guiaba en este sentimiento por los hechos de sus predecesores y por este sentimiento defendían el conservar sus altos cargos. Permanecían en este camino, transmitían sus cargos según la costumbre de otorgarlos a quien consideraban más excelente y más próximo a ellos. Por este sentimiento cada uno de ellos disputaba con los demás la transmisión del cargo con la avaricia y pugnacidad propias de la gente de religión y protegían su jerarquía con la protección y el celo más extremos, así como consideraban apropiado que ninguno de los que iba por detrás de ellos llegara jamás a lograr nada o consiguiera objetivo alguno. Después de que al-Ḥakam II distinguiera a Ŷa'far b. 'Uṯmān por encima de todos ... lo envidiaron, lo encontraron lleno de vicios y defectos, atribuyéndole especialmente el afán de la supervisión extremada y el de la codicia ... Se trataba de la familia de los Abī 'Abda, de la familia de los

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

convulsa historia política del período, pero su fugaz carrera pone de manifiesto el funcionamiento de un sistema cuya única incertidumbre era dilucidar quiénes habrían de ser sus beneficiarios.[35]

Y es que en esto consistía en esencia el califato omeya en su última etapa. Pese a estar plagada de cargos y funciones, su administración no constituía un modelo institucional consolidado, sino una maquinaria cuyo único objetivo era el drenaje de recursos. Amparados por una legitimidad dinástica y religiosa que sancionaba su dominio, sus beneficiarios comenzaron a darse cuenta de que la autoridad era una cosa y el poder otra muy distinta. El califa, fuente de autoridad, podía quedar confinado tras los muros de su palacio, pero el ejercicio del poder debía quedar en otras manos. Esas manos sabían que sin ellas la autoridad dinástica era bien poca cosa y se aplicaron con contundencia a dictaminar cuál de todos los posibles candidatos a detentarla podía favorecer mejor sus intereses. Ésas fueron, en esencia, una parte de las razones que llevaron a la *fitna*. La otra parte, sobre la cual se ha insistido muy poco, fue la rebelión de una población esquilmada hasta límites extremos.

Muestras de descontento

En marzo del año 958 (*muḥarram* 347 h.) se decidió el envío del caíd Aḥmad b. Ya'là hacia el norte de África con la escuadra y un contingente de tropas denominadas tangerinas (*ṭanŷiyyūn*). Antes de partir, estas tropas realizaron el tradicional alarde en los terrenos del antiguo arrabal cordobés. Una multitud se congregó para ver el espectáculo. Llevados por la excitación del momento algunos comenzaron a tirarse piedras entre ellos en tono de broma, algo al parecer común en este tipo de eventos. Sin embargo, algunos soldados no entendieron la chanza. Pensando que estaban siendo atacados cargaron contra la muchedumbre, provocando el pánico general. Hubo una violenta refriega y algunas mujeres fueron forzadas por los soldados.[36]

Catorce años más tarde volvió a repetirse un episodio similar. Esta vez las tropas habían sido convocadas por el califa al-Ḥakam II para hacer frente a un posible desembarco de normandos avistados en las costas de al-Andalus en junio de 972 (ramadán de 361 h.). De nuevo los protagonistas fueron cuerpos de estos tangerinos (*ṭanŷiyyūn*) que

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

se reunieron con miembros del ejército regular (*ŷund*) junto a la Puerta de la Azuda, en el alcázar cordobés. Una refriega estalló entre ambos grupos y pronto muchos cordobeses acudieron a la pelea aprovechando la ocasión para atacar a los tangerinos, cobrándose algunas víctimas entre ellos. Fue necesaria la presencia de los jefes de los estipendiarios (*aṣḥāb al-ḥašam*) y del lugarteniente del zalmedina de Córdoba para conseguir apaciguar los ánimos encarcelando a un cierto número de tangerinos.[37]

Las trifulcas entre la población cordobesa y estos soldados al servicio del califa debían de ser, pues, frecuentes. En concreto, los tangerinos parecen haber sido el principal blanco de todas las iras. Ibn Ḥayyān se refiere a ellos con desprecio al señalar que su reclutamiento había sido iniciado por ʿAbd al-Raḥmān III tras la toma de Ceuta en 931 (319 h.). A partir de ese momento el califa seleccionó entre los bereberes a los más jóvenes y pobres empleándoles en el ejército y destinándoles los empleos y los salarios más bajos.[38]

Pese a la hostilidad con la que eran vistos por la población, el número de estas tropas estipendiarias no hizo más que aumentar a lo largo del siglo x (IV h.). A ello contribuyó la crisis del antiguo sistema militar. Cuando visitó el país a mediados de la centuria, el viajero oriental Ibn Ḥawqal no se sintió muy impresionado por lo que vio en lo tocante al ejército. El arte de la equitación no era demasiado practicado por los andalusíes, y algo común ya en la época como la silla con estribos era ignorado en este territorio. La escasa destreza de los andalusíes en el ejercicio de la caballería explica la progresiva afición que mostraron los califas a las tropas bereberes que dominaban como nadie el combate ecuestre.

El cambio fue notorio en el caso de al-Ḥakam II. Las campañas africanas, en las que su ejército sufrió algunas terribles derrotas, le llevaron a aumentar la recluta de tropas bereberes que fueron enroladas en el ejército califal a cambio de un estipendio e instaladas en la capital. De no querer ni ver a uno solo de sus soldados utilizar sillas de montar norteafricanas, el califa se convirtió en un rendido admirador de la pericia de los jinetes bereberes y de sus capacidades para el combate. Antiguos miembros del ejército de los príncipes idrīsíes del Magreb, esclavos negros, o contingentes enteros como los Banū Birzāl se instalaron así en al-Andalus bajo un régimen de tropas estipendiarias. En tiempos de Almanzor estos contingentes aumentaron con la llega-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

da de un importante cuerpo de bereberes Ṣinhāŷa, procedentes de Ifrīqiya. Así, el número de caballeros estipendiarios que Ibn Ḥawqal estimaba en cinco mil pasó a aumentar en dos mil hombres, de tal manera que en la época final del califato su número llegaba a los siete mil.

Estas tropas eran fieles a aquel que pagara sus estipendios. Durante la fase final del califato de al-Ḥakam II sus vínculos parecen haberse anudado de forma preferente con los eslavos de palacio. Cuando se produjo el acceso al poder de Hišām II algunos de estos eslavos, como Fā'iq y Ŷawḏar, tenían a su disposición un ejército de quinientos hombres dispuestos a luchar por ellos. Sus adversarios, Ŷa'far al-Muṣḥafī y Almanzor, consiguieron neutralizar a estas fuerzas militares atrayéndoselas a su bando. En este momento el apoyo de contingentes como el de los Banū Birzāl era ya clave para cualquiera de las facciones que competían por el poder.[39] Lógicamente esto no era gratis y llevaba aparejados aumentos de estipendios, regalos para los jefes de estas tropas y beneficios en general para sus componentes.

De alguna forma, estas tropas estipendiarias de origen bereber sustituyeron al antiguo sistema de *ŷunds*. No sabemos muy bien, sin embargo, cómo ocurrió esto. Todavía a comienzos del gobierno de 'Abd al-Raḥmān III el *ŷund* seguía siendo la espina dorsal del ejército omeya. Por su parte, al-Ḥakam II reservaba recepciones a los personajes destacados de las provincias donde estaban asentados los descendientes del ejército sirio llegados a al-Andalus más de dos siglos atrás.[40] En la trifulca que enfrentó a los bereberes con los miembros del *ŷund* junto a la puerta del alcázar es posible reconocer entre estos últimos a tropas andalusíes reclutadas bajo el antiguo sistema.

Pese a todo esto, el antiguo sistema militar estaba disolviéndose a marchas forzadas. Desastres como el de Alhándega no hicieron mucho por aumentar la fama de un ejército que, según Ibn Ḥawqal, era operativo en las estratagemas y en las emboscadas, pero no tanto en las batallas campales. Además, la extensión de la redención del reclutamiento mediante el pago de un impuesto debió de hacer disminuir las levas. En Córdoba, sin ir más lejos, es dudoso que en época de al-Ḥakam II el grueso de la población sirviera en las filas del ejército regular. Con ocasión de la llegada de dos caudillos norteafricanos a la capital en 971 (360 h.), el visir y el zalmedina de la ciudad recibieron orden de hacer unos preparativos que aseguraran una recepción que apabullara a los recién llegados; entre otras cosas, el califa les mandó

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

reunir a todos los hombres capaces de empuñar armas de los distintos arrabales, inscribirlos en un registro y entregarles escudos y armas para que participaran en la ceremonia de recibimiento. El afán de aparentar poderío militar disfrazando de soldados a comerciantes o artesanos resulta tan conmovedor como revelador de que en esta época la población cordobesa ya no albergaba militares dignos de tal nombre.[41]

Todos los testimonios son unánimes, sin embargo, en que fue Almanzor quien dio la puntilla final a la antigua organización militar. Constituyó a los bereberes en beneficiados suyos que recibían estipendios regulares y prescindió del antiguo *ŷund*. Son varias las razones que se aducen para justificar esta reforma. Una de ellas es que el poderoso *ḥāŷib* abrigaba un fuerte temor a que los jefes militares se pusieran de acuerdo entre sí para intentar derribarle. Otra es que las propias gentes de al-Andalus estaban poco dispuestas a enrolarse en campañas militares por la necesidad que tenían de atender a sus cultivos. Por último, no falta quien señala el interés de Almanzor por conseguir un ejército de estipendiarios que se encargara de la percepción de los tributos; carentes de cualquier vínculo con el país, estos soldados arruinaron a la población y fueron los responsables de la crisis que azotó a al-Andalus después del final del califato omeya.[42]

Si bien es cierto que tropas estipendiarias habían existido en al-Andalus desde, por lo menos, la época de al-Ḥakam I, la dependencia que el califato desarrolló hacia ellas en la segunda mitad del siglo X (IV h.) era algo totalmente novedoso. En unas pocas décadas el poder pasó a estar identificado con aquel que tuviera recursos suficientes para pagarlas de forma regular. No sabemos a cuánto ascendían las soldadas que cobraban estas tropas, pero es seguro que, tratándose la mayor parte de jinetes, debían de ser muy elevadas. Como mera indicación puede citarse el tratado que, en plena *fitna*, estableció en 1010 (400 h.) el califa al-Mahdī con las fuerzas catalanas al mando del conde de Urgel, Armengol I, que se prestaron a ayudarle para combatir a su rival, el también omeya Sulaymān al-Musta'īn. El tratado preveía la entrega a cada militar de dos dinares por día, así como vino y carne, mientras que el propio conde recibiría 100 dinares al día, aparte de lo que le correspondiese del botín.[43] Se trata de cifras exorbitantes convenidas en un momento en que ese califa estaba desesperado por hacerse con un ejército digno de tal nombre, pero que en todo caso dan una buena idea de hasta qué punto los profesionales de la guerra —y eso

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

eran, en definitiva, las tropas estipendiarias— valoraban sus propios servicios.

La inquina de la población cordobesa contra estas tropas bereberes lejos de atemperarse no hizo más que crecer con el paso del tiempo. Las trifulcas ocasionales que veíamos en tiempos de ʿAbd al-Raḥmān III o de al-Ḥakam II desembocaron en época de la *fitna* en un enfrentamiento en toda regla. A lo largo de todo este período la población cordobesa estuvo siempre del lado de los que combatían a los bereberes del ejército. Cuando el califa al-Mahdī se hizo con el poder en Córdoba desplazando a Sanchuelo se presentó a sí mismo como campeón de la causa de la población cordobesa. Lo primero que hizo fue licenciar a 7.000 hombres del ejército, una medida posiblemente acogida con gran júbilo entre sus partidarios, que de esta forma se veían liberados de tener que hacer frente al pago regular de estas tropas. En verano de 1009 (399 h.) este califa permitió el saqueo de las casas de estos bereberes que se encontraban en la zona de la Ruzafa cordobesa y durante unos días cualquiera que pudiera verse confundido con un norteafricano estuvo expuesto a ser asesinado en el acto.[44]

El odio contra estas tropas nada tenía que ver con su origen étnico. En realidad, era la expresión del profundo rechazo que a estas alturas provocaba el califato omeya entre una población esquilmada hasta unos límites extremos. Los soldados estipendiarios, que recibían de forma regular sus pagas gracias a los tributos que pagaba la población, se habían convertido a estas alturas en la espina dorsal de un orden político ferozmente detestado. El rebelde que se alzó contra Sanchuelo, Muḥammad al-Mahdī, supo detectar ese descontento. Enarboló la bandera de la legitimidad dinástica de los Omeyas presentándola, frente a la obra de Almanzor y sus hijos, como aglutinadora del descontento social. Su golpe de mano en la ciudad estuvo sustentado por la masa de la población: hasta 50.000 cordobeses se nos dice que apoyaron su sublevación. Lo primero que hicieron los amotinados fue asaltar la residencia del zalmedina de Córdoba, el encargado de la percepción de los impuestos. Muḥammad al-Mahdī ordenó cortarle la cabeza. Acto seguido su cadáver fue pisoteado por la gente con una furia sólo explicable por el odio que se había granjeado en el desempeño de su cargo.

Este peculiar califa no se detuvo ahí. Aunque los autores de nuestras fuentes —entre ellos Ibn Ḥayyān— le dedican las más duras invectivas, los cordobeses le adoraban. La consigna «ninguna obedien-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cia excepto a al-Mahdī» se extendió entre ellos y fue un grito coreado incluso en los momentos más difíciles. Bajo su gobierno (1009-1010), y tras haber ordenado la licencia de las tropas estipendiarias, se dedicó a formar «un ejército de la plebe y de la gente más baja» (*al-ʿamma wa aṭrāf al-nās*), a la que se le había permitido el saqueo de los depósitos de armas del alcázar. Un testigo de los hechos habla de la sorpresa que produjo el que se hubieran formado «ejércitos de la plebe, reunidos para sustituir a las tropas aguerridas del soberano», añadiendo que todo esto había ocurrido «por mano de unos diez hombres de los más viles del pueblo: sangradores, zapateros, corraleros y basureros que se atrevieron a ello». Esta subversión del rígido orden jerárquico hasta entonces vigente provocó una enorme conmoción. «Ladrones, libertinos y criminales» fueron sacados de las prisiones, mientras el califa arengaba a los «cabreros, matarifes, gente baja y demás ralea de los zocos». Sus servidores fueron gente de la más baja ralea, que procedían de «la plebe», que no eran seleccionados ni escogidos, y que no sabían distinguir, ni tratar a las gentes importantes. Uno de sus principales colaboradores, a quien se encargó que obtuviera el juramento (*bayʿa*) de la gente, fue un individuo llamado Saʿīd b. ʿAbd Wahhāb al-Ḥarrār, «el Sedero».[45]

Todos estos hechos eran insólitos. Apenas unas décadas antes los jóvenes cordobeses habían recibido escudos y armas para representar el papel de soldados de guardarropía ante la llegada de unos jefes norteafricanos a quienes el califa al-Ḥakam II quería impresionar. Hay que suponer que terminada la función todos ellos devolvieron su *atrezzo* que había sido convenientemente registrado. Ahora, en cambio, Muḥammad al-Mahdī les intentó convertir en un ejército de verdad a pesar de que, como señala desdeñosamente un cronista, «no conocían las armas». Pero ésta era la única manera de librarse de unas tropas estipendiarias que representaban la opresión de la maquinaria califal. Si es cierto lo que nos dice al-Turtušī, estas tropas estaban también encargadas de la percepción de los impuestos y cabe imaginar el resentimiento que ello provocaría. Fricciones, trifulcas ocasionales y riñas salpicarían la relación cotidiana con estos soldados, que contaban siempre para sus acciones con el beneplácito de una administración que progresivamente dependía más y más de ellos. Fue contra esa administración, que Almanzor y sus hijos habían llevado a sus últimos extremos, contra la cual se desencadenó la sublevación que Muḥam-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mad al-Mahdī dirigió con el apoyo de la población cordobesa en nombre de la legitimidad dinástica de los Omeyas.

La carrera de este extraordinario Muḥammad al-Mahdī acabó mal, como es fácil de imaginar. Las tropas bereberes consiguieron reagruparse y alzaron como califa a otro descendiente de ʿAbd al-Raḥmān III, llamado Sulaymān al-Mustaʿīn. Tras diversas alternativas, éste logró apoderarse de la ciudad en primavera del año 1013 (403 h.). Los cordobeses habían resistido un largo asedio de una forma heroica y su rendición dio a los bereberes vía libre para entregarse a una atroz venganza bajo la forma de pillaje, saqueo y asesinato.

Tras haber conseguido finalmente ocupar la capital, las tropas bereberes no se quedaron en Córdoba. A la hostilidad declarada de la población había que unir el empobrecimiento de una ciudad y un territorio diezmados por cuatro años de incesantes guerras. En consecuencia, sus jefes consiguieron que el califa al-Mustaʿīn, que se había convertido en campeón de su causa, les entregara diversos territorios en los que asentarse. Así, los Banū Birzāl obtuvieron Carmona y sus comarcas, los Banū Ḍammār, Morón y Medina Sidonia, mientras que los Ṣinhāŷa obtuvieron el territorio de Elvira haciendo de Granada su capital.

En sus nuevos territorios estos jefes militares bereberes fundaron dinastías que duraron más o menos tiempo. La más longeva fue la que implantaron los Ṣinhāŷa en Granada. Los jefes de este contingente bereber pertenecían a un linaje conocido como los Zīríes. Convertidos en reyes de la taifa granadina lograron sobrevivir hasta la llegada de los almorávides. El último rey de esta dinastía, ʿAbd Allāh, fue destronado por los nuevos señores de al-Andalus en 1090 (483 h.) y enviado al destierro. En sus años del exilio se dedicó a escribir un relato que se remontaba al momento en que sus antecesores se habían establecido en el rico territorio de Elvira. Lejos de presentar el suceso como una ocupación o un reparto de territorios otorgado por el califa de Córdoba, ʿAbd Allāh lo describía como un tratado por el que las gentes de Elvira habían pedido a los bereberes que se instalaran entre ellos a fin de protegerles. «Cobardes» por naturaleza, e incapaces de hacer la guerra «ni siquiera a una mosca», las gentes de Elvira habrían suplicado a los bereberes establecerse entre ellos para defenderles a cambio de dinero. Éstos aceptaron y se dividieron el territorio echándoselo a suertes. Las ganancias estaban garantizadas. Sólo la ciudad y el territorio de Guadix producían unas rentas anuales que rondaban los 100.000 tercios de dinar.[46]

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Los Zīríes de Granada eran jefes militares llegados a al-Andalus bajo la promesa de un estipendio. Con el paso del tiempo habían conservado su identidad que les hacía ser conscientes de que eran una casta aparte del resto de la población. Vista con los ojos de la clase dominante esta población estaba compuesta por un hatajo de inútiles cobardes que necesitaban a alguien que les defendiera. En su ya citado discurso ante la multitud que aguardaba la ejecución de varios jefes del ejército, el califa ʿAbd al-Raḥmān III lo había expresado de forma inequívoca y esa misma idea era compartida por los militares bereberes Ṣinhāŷa.

Llegado el momento, sin embargo, estos Ṣinhāŷa, al igual que el resto de los contingentes bereberes llegados a al-Andalus para reforzar la «protección de las pobres gentes», cancelaron su relación con el califato omeya y pasaron a ser ellos mismos los administradores de los recursos que llegaban a sus manos. Con ello incrementaron el control sobre una población que los sucesos de la *fitna* habían demostrado que podía llegar a ser muy díscola, al menos en Córdoba. Se dispersaron así por el territorio, se asignaron las rentas entre ellos, se ocuparon de mantener su propio ejército y pasaron a convertirse en los nuevos señores de las antiguas circunscripciones provinciales en sustitución de la eliminada administración omeya.

Los grandes perjudicados con estos cambios fueron los miembros de esa administración, cuyo papel de intermediarios pasó a ser inservible. Gentes como Ibn Ḥazm o Ibn Ḥayyān reflejaron este panorama con una amargura que denotaba la frustración por no poder vivir como lo habían hecho sus ancestros. En sus escritos cargaron las tintas contra estos nuevos señores con una ferocidad que ningún escritor de época califal se hubiera atrevido a emplear. La condición de los campesinos de repente les pareció a estos autores un tema que merecía ser reseñado, pese a que generaciones enteras de cronistas no se habían preocupado por hacer la más mínima mención sobre su suerte. En un conocido texto, Ibn Ḥayyān se refería a la miserable condición de los habitantes de las alquerías valencianas, reducidos por el peso de los impuestos a «vestirse con pieles de bestias y con junco trenzado y a no comer más que legumbres». Estas gentes eran desalojadas en muchas ocasiones de sus alquerías, que eran convertidas en dominios particulares por el gobernante; éste les ofrecía después regresar «aceptándolo como amo, trabajando a cambio de una parte del pro-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ducto y con la esperanza de que él les protegería contra los reveses de la fortuna».[47]

Era el nuevo signo de los tiempos. Una vuelta de tuerca más de un poder que bajo el califato se había hecho más intensivo y extensivo, pero por eso precisamente más inmanejable. Con la creación de los reinos de taifas ahora se localizaba de forma más cercana, sin perder por ello un ápice de su antigua naturaleza; si acaso, adoptando nuevas formas como esa conversión de las alquerías en dominios privados que aseguraba a sus habitantes la «protección» de la que todos los miembros de la clase dominante coincidían en que estaban muy necesitados. Ibn Ḥazm calificaba a los nuevos señores de «salteadores de caminos»; ellos sólo se consideraban a sí mismos como representantes de una autoridad califal que había perdido el poder de forma irreversible.

La legitimidad califal

La ocupación de Córdoba por Sulaymān al-Musta'īn en 1013 (403 h.) no supuso el final de los conflictos por la herencia del califato omeya. En las dos décadas siguientes una sucesión de califas fueron proclamados y destituidos en la capital. Algunos de ellos ni siquiera pertenecían al tronco de los Omeyas. Eran descendientes del linaje Idrīsí que, sin embargo, reclamaron para sí la legitimidad dinástica. Su dominio, sin embargo, apenas duró unos años: concretamente entre 1016 (407 h.) y 1023 (413 h.), cuando tuvieron que huir de Córdoba ante la presión de una población soliviantada por el perenne conflicto con los contingentes bereberes de los que cualquier gobernante ya no podía prescindir.

Durante unos años la antigua capital volvió a ser el marco de disputas entre miembros de la dinastía Omeya. Eran disputas localizadas en la propia ciudad, dado que el resto de los territorios de al-Andalus habían ido cortando los lazos que les unían con la metrópoli. La antigua administración califal estaba ya en ruinas y era un hecho comúnmente aceptado que a esas alturas era ya imposible volverla a recomponer. Cuando el señor zīrí de Granada recibió una carta de un miembro de la dinastía Omeya que estaba intentando restaurar en su persona el título de califa exigiéndole que se pusiera a sus órdenes, le contestó con una cita coránica: «La rivalidad os distrae / hasta el pun-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

to de que visitáis los cementerios». Poco después, el pretendiente fue derrotado en una batalla contra los Ṣinhāŷa, resultando muerto al cabo.[48]

No es preciso entrar en un recuento detallado de todas estas luchas, largas y agotadoras. Pero si que merece la pena detenerse en el último episodio del drama vivido en Córdoba. Estamos en otoño del año 1031 (422 h.), en el momento final de tantas luchas; el último de los califas proclamados en Córdoba, un bisnieto de ʿAbd al-Raḥmān III, llamado al-Muʿtadd, acaba de ser destituido por la gente de la ciudad que ha saqueado una vez más el alcázar, asiento durante generaciones del poder de los Omeyas y lugar en cuyo interior habían sido enterrados los sucesivos emires y califas de la dinastía. Otro miembro de la familia Omeya se instala entre los restos del alcázar saqueado y ruega en vano ser proclamado califa a quien quiera escucharle. Pero en ese momento los notables de la ciudad han decidido ya que no permitirán el nombramiento de un nuevo Omeya y que todos los miembros de la familia habrán de abandonar su antigua capital. Mientras espera la ejecución de esta orden, el ya depuesto al-Muʿtadd se refugia en la cercana mezquita cordobesa con su familia, teniendo entonces lugar una conmovedora escena que es descrita así:[49]

> Alguno de los custodios de la aljama contó que lo primero que pidió... fue que le trajeran un pedacito de pan con que aplacar el hambre de una niñita suya que llevaba en brazos y cubría con sus mangas (protegiéndola) del frío de aquella noche y que se quejaba de hambre desconcertada de lo que le rodeaba. Aumentó su preocupación y pidió una lámpara para entretenerse a su luz con sus mujeres. Hacía llorar al que le hablaba, considerando las vicisitudes de la suerte.

Es difícil imaginar un escenario más apropiado para el episodio final del drama. La mezquita de los Omeyas de Córdoba, auténtico lugar de la memoria de esta dinastía, ampliada y retocada por todos sus gobernantes, se convierte en refugio de un desahuciado miembro de la familia que no tiene nada con que aplacar el hambre de su hija y que se lamenta de su suerte a la luz de una tenue lámpara en un edificio que en la época de esplendor de la dinastía se nos dice que por las noches estaba iluminado como si del pleno día se tratara.[50]

Lo dramático del final de la dinastía Omeya ha hecho pensar muchas veces que la fecha del 1031 (422 h.) marca el fin del califato en al-Andalus. Nada más lejos de la realidad. Los reyes de taifas no ins-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tauraron un modelo político distinto al que ya existía. Antes al contrario, se presentaron a sí mismos como representantes de una autoridad califal, siempre reconocida como la fuente última de su legitimidad.[51] Hubo así quien pretendió, como fue el caso de los reyes de la taifa sevillana, que el califa Hišām II todavía vivía: buscaron a un pobre esterero que tenía cierto parecido con el desgraciado Omeya y le proclamaron con todos los honores como soberano bajo cuya autoridad gobernaban. Otros fueron menos cínicos. En sus monedas grabaron el nombre de un califa *genérico* llamado ʿAbd Allāh que no se correspondía con ninguna persona en concreto, pero que por lo menos permitía mantener las formas, ya que el apelativo de «siervo de Dios» (ʿAbd Allāh) era uno de los que acompañaban al título califal.[52] En todos estos casos es patente, por lo tanto, la importancia que conferían los reyes de taifas a adquirir una legitimidad política en la que la «ficción de una especie de califato sin califa era cuidadosamente mantenida». No faltaron, en fin, quienes reclamaron para sí el propio título de califa: los Ḥammudíes de Málaga pertenecían al linaje Idrīsí y, como hemos visto, durante algún tiempo llegaron a ocupar Córdoba. Como idrīsíes, estos soberanos reclamaban ser descendientes de ʿAlī b. Abī Ṭālib, el primo y yerno del Profeta. Sus pretensiones a ser comendadores de los creyentes quedaron estampadas en las monedas que acuñaron desde el año 1013 (403 h.) hasta el 1054-1055 (446 h.).

Esta búsqueda de legitimidad en la institución califal es lo que explica que tanto durante el período de la *fitna* como en los años sucesivos la cuestión sobre quién debía ostentar la dignidad califal fuera un problema ampliamente debatido en al-Andalus.[53] Hubo aquí opiniones para todos los gustos. Algunos como al-Bāŷī (m. 1081/474 h.) defendían que la existencia de un sultán injusto y opresor era una situación preferible a la *fitna*. Por su parte, Ibn ʿAbd al-Barr (m. 1071/431 h.) llegaba a plantearse la posibilidad de que el gobierno de la comunidad pudiera estar en manos de un infiel, rechazándola, evidentemente, pero reflejando la enorme desorientación que la caída de la dinastía Omeya había supuesto para muchos Un juicio no menos interesante era el de al-Talamankī (m. *c.* 1035), quien elaboró una peculiar doctrina que proponía que el califa fuera el mejor de la comunidad. Se trataba de una idea revolucionaria, dado que dejaba a un lado cualquier principio genealógico a la hora de abordar este espinoso problema. Esta y otras opiniones de al-Ṭalamankī dieron lugar a una acusación

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de herejía que se juzgó en Zaragoza, de la que salió absuelto y en la que este ulema contó con el apoyo del cadí de la ciudad, lo que es tanto como decir del rey de la taifa zaragozana. Frente a estas posturas —desde luego impensables tan sólo unas décadas antes—, un autor como Ibn Ḥazm encarnaba las tesis más conservadoras. El califa debía de ser antes que nada un miembro del linaje de Qurayš, a lo que debían añadirse otros requisitos, tales como el haber llegado a la pubertad, poseer entendimiento, tener un alto sentido moral, haber sido instruido en las ciencias religiosas o haber sido canónicamente designado. A ello Ibn Ḥazm añadía la preferencia por la línea hereditaria, porque se adaptaba mejor a la buena organización del orden social.

El reconocimiento de que la autoridad califal era la única fuente de legitimidad política indica que en esta época al-Andalus era ya una sociedad plenamente islamizada. Sin duda, su territorio había sido morada de antiguos imperios y reinos, pero ese pasado había quedado cancelado con la llegada de las tropas de Ṭāriq y Mūsà b. Nuṣayr trescientos años atrás. Por muy vago e impreciso que fuera el recuerdo de aquella conquista, lo único que contaba era que había dado inicio a un proceso cuyos efectos eran patentes para cualquiera. Eran esos efectos y no el proceso que los había producido lo que interesaba realmente a los andalusíes. Ibn Ḥayyān se desesperaba por el escaso interés que sus contemporáneos tenían por la historia, pero ese desinterés estaba justificado. Tres siglos de dominio de los Omeyas habían concluido y, excepto los nostálgicos, nadie estaba interesado en que volvieran. Su historia en sentido estricto había finalizado, pero también la narración de la misma había llegado a su capítulo final. Los hechos y dichos de emires y califas habían quedado establecidos en manuscritos de apretadas líneas que los consignaban año por año y los rememoraban en anécdotas y poesías con las que los «conocedores» podían hacer gala de su sapiencia.

El libro, sin embargo, estaba ya cerrado. No había forma de que la extinta dinastía se convirtiera a esas alturas en fuente de legitimidad. Esa legitimidad, en cambio, sí que podía encontrarse en los frutos que habían surgido a la sombra de los largos años de gobierno de los emires y los califas: en el conjunto de normas, prescripciones y formas de conducta que configuraban el «orden islámico». Este orden estaba ya extendido por todo al-Andalus y componía un conjunto de referencias unánimemente reconocido y plenamente aceptado por toda la socie-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dad. La autoridad, entendida como forma de legitimación del poder, podía basarse en ese orden y, de hecho, centenares de ulemas se reclamaban por todas partes intérpretes de la misma: sus discusiones teóricas sobre a quién correspondía el puesto de califa, sus disquisiciones en materias legales o su elaboración cada vez más ajustada de la ortopraxis religiosa eran otras tantas maneras de dejar sentados los principios de la autoridad que ellos representaban. Por su parte, los poderes *de facto* habían surgido por causas más terrenales —el monopolio de la violencia o el control de los recursos—, pero pronto aprendieron a convivir con esas formas de legitimación, a pesar de que su autoridad no tuviera unos orígenes demasiado gloriosos. A veces este poder se justificó con razones pragmáticas —el poder era de quien tenía la fuerza para ejercerlo—; a veces, acudiendo a razones morales —el poder correspondía a quienes supuestamente mejor encarnaban los ideales morales de la comunidad—. Como el paso del tiempo se encargaría de demostrar, ambas justificaciones no estaban, en realidad, demasiado alejadas entre sí.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

NOTAS

PRIMERA PARTE: LOS CONQUISTADORES

Capítulo 1. La fuerza de los pactos

1. Ibn ʿIḏārī (siglos XIII-XIV), *Al-Bayān al-Mugrib*, ed. G. S. Colin, E. Lévi Provençal, Leiden, 1948-1951, I, p. 36; trad. E. Fagnan, p. 26.

2. Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa l-Magrib wa-l-Andalus*, ed. Torrey, New Haven, 1922, pp. 183-200.

3. D. Pérez Sánchez, *El ejército en la sociedad visigoda*, Salamanca, 1989, pp. 155-165.

4. *Crónica mozárabe*, ed. y trad. J. E. López Pereira, Zaragoza, 1980.

5. Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa l-Magrib wa-l-Andalus*, ed. cit.; ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, *Kitāb al-Taʾrīj*, edición y estudio de J. Aguadé, Madrid, 1991.

6. El mejor ejemplo, sin duda, es R. Collins, *La conquista árabe: 710-797*, Barcelona, 1991.

7. Se trataba de gentes como ʿAbd Allāh b. Lahīʿa (m. 790/174 h.), al-Layṯ b. Saʿd (m. 791/175 h.), Saʿīd b.ʿUfayr (m. después de 840/226 h.) o el padre del propio Ibn ʿAbd al-Ḥakam. Véase M. A. Makki, «Egipto y los orígenes de la historiografía arábigo-española», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, V (1957), pp. 157-248. Más en concreto, R. P. Khoury, *ʿAbd Allāh b. Lahīʿa (97-174/715-790). Juge et grand maitre de l'école egyptienne*, Wiesbaden, 1986. Sobre Saʿīd b. ʿUfayr, Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schriftums*, I, p. 361.

8. La doctrina fue resultado de una larga y contradictoria elaboración por los juristas musulmanes (F. Lökkegaard, *Islamic Taxation in the Classical Period*, Copenhague, 1950, pp. 56 y ss.).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

9. A. Noth, «Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzien in Umayyadischer Zeit: die ṣulḥ-ʾanwa Traditionen für Ägypten und den Iraq», *Die Welt des Islams*, XIV, 1-4, pp. 150-156.

10. La pregunta y su respuesta proceden de una obra andalusí, la *ʿUtbiyya*, compuesta por Muḥammad b. Aḥmad al-ʿUtbī (m. 869/255 h.). Véase A. Hernández Félix, *Cuestiones legales del islam temprano: la ʿUtbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, 2003, p. 485.

11. R. Brunschvig, «Ibn ʿAbdalhakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes», *Annales de l'Institut d'Études Orientales Université d'Alger*, VI (1942-1947), pp. 130-131. Corán, III, 155.

12. El balance sobre la conquista que hace ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb no aparece en el *Kitāb al-Taʾrīj*, sino en una compilación de finales del siglo XVII escrita por Muḥammad al-Gassānī, un embajador marroquí en la corte de Carlos II, autor de una descripción de su viaje por tierras españolas. En esa descripción al-Gassānī incluyó relatos sobre la conquista de al-Andalus que tomó de la obra en la actualidad perdida del sevillano Muḥammad b. Muzayn, que vivió en la segunda mitad del siglo XI/V h. Bien sea, pues, a través de esta obra o de otra que el embajador no cita, el caso es que los datos que éste recoge no se encuentran en ninguna de las restantes compilaciones que nos han llegado (Al-Gassānī, *Riḥlat al-wazīr fī iftikāk al-asīr*, ed. A. Bustani, Larache, 1940, p. 114).

13. J. Aguadé, «Estudio Previo», *Kitāb al-Taʾrīj*, p. 30.

14. Lévi Provençal, «Sur l'installation des Rāzī en Espagne», *Arabica*, II (1955), pp. 228-230. Sobre el significado de *mawlà*, véase *infra* p. 228.

15. E. Manzano, «Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: una nueva interpretación», *Hispania*, 202, pp. 389-432.

16. La cuestión del «quinto» seguía discutiéndose mucho tiempo después, como muestra el caso del Cementerio del Arrabal (*Maqbarat al-Rabaḍ*) en Córdoba. Según algunos autores el terreno había formado parte del quinto (*jums*) separado por Mūsà; más tarde allí se estableció el cementerio por orden del gobernador al-Samḥ b. Mālik (*Fatḥ al-Andalus*, ed. L. Molina, Madrid, 1994; trad. M. Penelas, Madrid, 2002, pp. 46 y 36). Sus límites, sin embargo, debían de ser problemáticos. Un auto del cadí de época de ʿAbd al-Raḥmān II, al-Aswār b. ʿUqba al-Naṣrī, fijó los límites de ese cementerio, pero años después otro cadí, Aḥmad b. Baqī b. Majlad (m. 935/324 h.), hubo de realizar un nuevo examen de esos límites (Al-Jušanī, *K. al-Quḍāt bi Qurṭuba*, ed. y trad. J. Ribera, *Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxani*, Madrid, 1914, p. 86).

17. Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj iftitāḥ al-Andalus*, ed. P. de Gayangos, E. Saavedra y F. Codera, Madrid, 1868.

18. E. Manzano Moreno, «El medio cordobés y la elaboración cronísti-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ca en al-Andalus bajo la dinastía de los Omeyas», en M. I. Loring, *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al profesor Abilio Barbero de Aguilera*, Madrid, 1997, pp. 59-85. M. I. Fierro, «La obra histórica de Ibn al-Qūṭiya», *Al-Qanṭara*, X, 2 (1989), pp. 485 y ss.

19. Ibn al-Qūṭiya, *Ta'rīj iftitāḥ al-Andalus*, ed. y trad. cits., pp. 2 y ss.

20. *Riḥla*, pp. 113 y 104; H. H. Abdul Wahab y F. Dachraoui, «Le régime foncier en Sicilie au Moyen Age (IXe et Xe siècles). Edition et Traduction d'un chapitre du Kitāb al-Amwāl d'al-Dāwūdī», *Études d'Orientalisme dédiées à la memoire de Lévi-Provençal*, II, París, pp. 409 y 428-429.

21. El pacto aparece en fuentes tardías: al-'Uḏrī (m. 1085/478 h.), *Tarṣī' al-ajbār wa-tanwī' al-āṯār wa l-bustān fī garā'ib al-buldān*, ed. A. al-Ahwani, Madrid, 1965, pp. 4-5; al-Ḍabbī (m. 1203/599 h.), *Bugyat al-multamis*, ed. F. Codera y J. Ribera, *Biblioteca Árabe-Hispana*, III, Madrid, 1895, p. 259; al-Ḥimyarī (siglos XIII-XIV), *Kitāb al-Rawḍ al-Mi'ṭār fī jabar al-aqṭār*, ed. I. 'Abbās, Beirut, 1975, pp. 131-132. Abū l-Qāsim Muḥmmad al-Garnāṭī (m. 1359) en su *Kitāb rafḍ al-ḥuṣūb al-mastūra fī maḥāsin al-Maqṣūra*, A. Carmona, «Una cuarta versión de la capitulación de Tudmīr», *Sharq al-Andalus*, 9 (1992), pp. 11-19. Hay referencia al pacto en la *Crónica de 1344*, basada en al-Rāzī. E. Molina y E. Pezzi, «Ultimas aportaciones al estudio de la cora de Tudmīr (Murcia), *Cuadernos de Historia del Islam*, VII (1975-1976), pp. 83-104.

22. L. Abad, S. Gutiérrez y R. Sanz, *El Tolmo de Minateda. Una historia de tres mil quinientos años*, Toledo, 1998.

23. P. Palol, *El Bovalar (Serós, Segrià). Conjunt d'epoca paleocristiana i visigòtica*, Lérida, 1989.

24. *Monumenta Germaniae Historica* (en adelante *MGH*), *Chronica Minora*, III, p. 461.

25. G. C. Miles, *The Coinage of the Visigoths of Spain. Leovigild to Achila II*, Nueva York, 1952, pp. 4 y 498.

26. El nombre del tercer hijo de Vitiza ha sido objeto de controversias. Rumuluh aparece en la ed. de Ibn al-Qūṭiya; cf., sin embargo, la opinión de I. 'Abbās en su ed. de al-Maqqarī en la p. 266 y n. 3, en la que considera que es necesario corregir la grafía por Waqila (Al-Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*, ed. I. 'Abbās, Beirut, 1968).

27. Ibn al-Qūṭiya, *Ta'rīj*, ed. y trad. cits., pp. 2-3; un texto muy similar en al-Maqqarī, *Nafḥ*, pp. 256-258 y, muy resumido, en al-Ḥimyarī, *Kitāb al-Rawḍ al-mi'ṭār fī jabar al-aqṭār*, ed. I. 'Abbās, Beirut, 1975, p. 35. También reproduce parte del texto de Ibn al-Qūṭiya, Ibn al-Šabbāṭ, *Ṣilāt al-simṭ*, ed. A. M. al-'Abbādī (*Ta'rīj al-Andalus l-Ibn al-Kardabūs wa wasfuhu li Ibn al-Šabbāṭ*, Madrid, 1971, pp. 169-170), señalando que su fuente es Ibn Abī l'Fayyāḍ.

28. P. Chalmeta, *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid, 1994.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

698) (G. C. Miles, *The Coinage of the Visigoths of Spain*, p. 164). A. Balaguer, *Las emisiones transicionales árabe-musulmanas de Hispania*, Barcelona, 1976, pp. 105-111.

2. A. Balaguer, *op. cit.*, Catálogo, n. 1: Anverso: «IN Nomine DominI NoN DeuS NiSi DeuS Non DeuS Alius». Hay bastantes variaciones en el contenido de estas leyendas que no siempre pueden ser leídas fácilmente: Catálogo, nn. 2, 3, 4, 5 (estrella/año de la indicción), 34, 35, 36, 37 (estrella/SIMILIS). La palabra «SIMILIS» en el área central del reverso finaliza la leyenda religiosa del margen del anverso. Sobre el significado de la estrella, A. Delgado, *Estudios de numismática arábigo-hispana*, ed. de A. Canto y T. Ibrahim, Madrid, 2001, p. 56.

3. A. Balaguer, *op. cit.*, pp. 125-127 y 138-140; A. Balaguer, «Nuevos datos sobre la moneda transicional árabe-musulmana de Hispania y África», *Gaceta Numismática*, XLII (1976), p. 38.

4. Se trata de una cuestión muy debatida en relación con la moneda anglosajona y, en concreto, con las emisiones del rey Offa de Mercia (758-796). Metcalf propuso la cifra de 15.000 piezas por cuño, lo que supone volúmenes de acuñación astronómicos. Sus conclusiones fueron refutadas por P. Grierson, inclinado a una estimación más conservadora que oscilaría, según la época y el lugar, entre 2.500 y 10.000. Véanse D. M. Metcalf, «Offa's Pence Reconsidered», *Cunobelin*, IX (1963), pp. 37-52; «How Large was the Anglo-Saxon Currency», *Ante*, XVIII (1965); P. Grierson, «The Volume of Anglo-Saxon Coinage», en *Dark Age Numismatics*, Londres, 1979.

5. M. Bates («The Coinage of Spain under the Umayyad Caliphs of the East», *III Jarique de Numismática Hispano-Árabe*, Madrid, 1990, p. 272) señala que algunas de las piezas más toscas fueron obra de falsificadores u orfebres. No lo creo. Los gobernadores árabes eran muy estrictos en estas cuestiones. Alejandro II, patriarca de Alejandría entre los años 705-730, fue acusado de acuñar dinares y de poseer un cuño. El gobernador de Egipto ordenó que su residencia fuera rodeada y que tanto él como sus acólitos fueran maltratados (Severus b. al-Muqaffā, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, ed. y trad. B. Evetts, *Patrología Orientalis*, V, p. 61).

6. Así, la fecha del año 92 h. corresponde a grandes rasgos con el año décimo de la indicción, lo que explica el numeral X inscrito en el área central de las monedas datadas con este sistema. Véanse A. Balaguer, *op. cit.*, pp. 37-47; y S. Vila, «El nombramiento de los wālíes de al-Andalus», *Al-Andalus*, IV, 1 (1936), pp. 215-220. Existen algunas inscripciones visigodas datadas de acuerdo con la indicción, J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1969, n.º 156; E. Thompson, *Los Godos en España*, Madrid, 1971, p. 81.

7. A. Balaguer, *op. cit.*, Catálogo, n. 1: Reverso: «Hic SoLiDus FeRiTus

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

29. A. Barbero y M. Vigil, *La formación del feudalismo en la península Ibérica*, Barceloma, 1981, pp. 198 y 206.

30. Sobre estos hechos, véase *infra* pp. 106-107.

31. *Crónica de 754*, ed. cit., p. 59.

32. Ibn al-Qūṭiya, *Ta'rīj*, ed. cit., pp. 11-12. El relato de al-Rāzī aparece en un conjunto de fuentes entre las que destacan, *Ajbār Maŷmūa*, ed. y trad. E. Lafuente Alcántara, Madrid, 1867, p. 20; Ibn al-Aṯir, *al-Kāmil fi l-Ta'rīj*, ed. J. C. Tornberg, reed. Beirut, 1979, V, p. 22; *Crónica General de España de 1344*, ed. crítica de D. Catalán y M. S. de Andrés, Madrid, 1970, pp. 158-163; Ibn 'Iḏārī, *Kitāb al-Bayān al-Mugrib*, vol. II, ed. G. S. Colin y E. Lévi Provençal, Leiden, 1948-1951, pp. 23-24 (idéntico al anterior), y al-Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb*, ed. I. 'Abbās, Beirut, 1968, I, p. 281.

33. J. Gil, «Judíos y cristianos en Hispania (siglos VIII y IX)», *Hispania Sacra*, XXXI (1978-1979), p. 23. El texto de la carta de Adriano reza así: «... ipsi enim filias suas cum alio benedicetur et sic populo gentile tradetur», *MGH, Epistolae, 3, Epistolae Merowingici et Karolini Aevi*, I, p. 643. También «Concilium Cordubense»: «fidelis qui filiam suam infideli in coniugio tradierit coniugendam», *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, ed. I. Gil, Madrid, 1973, p. 140.

34. M. Acién, «El final de los elementos feudales en al-Andalus: fracaso del "incastellamento" e imposición de la sociedad islámica», en M. Barceló y P. Toubert, eds., *L'Incastellamento. Actas de las reuniones de Girona (26-27 de noviembre de 1992) y de Roma (5-7 de mayo de 1994)*, Roma, 1998, pp. 294-299.

35. Al-'Uḏrī, *Tarṣī al-ajbār*, ed. cit., pp. 56-57; *Crónica de Albelda*, ed. J. Gil, *Crónicas asturianas*, Oviedo, 1985, p. 183. M. Barceló, «La más temprana organización fiscal de al-Andalus según la Crónica de 754 (95 (713[4]-138-755)», en *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el estado omeya en al-Andalus*, Jaén, 1997, p. 32.

36. *Crónica de 754*, ed. cit., 54; *Ajbār Maŷmūa*, ed. cit., p. 12;

37. M. Acién, «El final de los elementos feudales...», pp. 293-294. S. Gutiérrez, *La cora de Tudmīr de la Antigüedad tardía al mundo islámico. Poblamiento y cultura material*, Madrid-Alicante, 1996, pp. 144-145.

Capítulo 2. El pago de los conquistadores

1. Las monedas de Rodrigo tienen un peso de 1,44 gramos y un diámetro de 19 o 20 milímetros. Las de los conquistadores, aunque variables, suelen pesar entre 4,26 y 4,30 gramos con un módulo de 13 o 14 milímetros. Este peso es algo mayor que los 4,25 gramos del dinar establecido por el califa omeya 'Abd al-Malik después de su reforma monetaria en 77-79 h. (696-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

IN SPaNia Anno XC(III)»; Catálogo n. 30: «Novus Numus SoliDus FeRiTus IN SPAnia ANNo XC(IIII)».

8. A. Balaguer, *op. cit.*, pp. 91-93; M. Bates, *op. cit.*, p. 280.

9. Sobre las competencias de los gobernadores en la acuñación de moneda, h. Djaït, «La Wilāya d'Ifrīqiya au IIe/VIIIe siècle: Étude Institutionnelle», *Studia Islamica*, XXVII (1967), pp. 77-121, en especial pp. 100-102.

10. Las monedas del año 95 h. plantean el problema de que esta fecha no corresponde con la indicción que figura en el reverso. Para complicar más las cosas, existe una moneda con la fecha 91 h. (709-710) que contradice la cronología establecida para la conquista. El problema es irresoluble. Una exposición completa del mismo en A. Balaguer, *op. cit.*, pp. 37-50.

11. En cambio, la ceca africana produjo entre 95 h. (713-714) y 97 h. (715-716) medios (semises) y tercios (tremisses) de sólido. En Hispania también se acuñaron estas fracciones, pero ninguno de los siete ejemplares de semises ni el único tremiss conservado lleva inscrita la fecha, aunque su similitud con las africanas permite suponer que eran contemporáneas (*op. cit.*, p. 79).

12. Para la cronología de los gobernadores árabes, G. V. Sumner, «The Chronology of the Governors of al-Andalus to the Accession of ʿAbd al-Raḥmān I», *Medieval Studies*, XLVIII (1986), pp. 422-467.

13. A. Balaguer, *op. cit.*, Catálogo, n. 39, Reverso: «ḍuriba hadā l-dinar bi l-Andalus sanatan ṯaman wa-tisaʿin», «Este dinar fue acuñado en al-Andalus en el año 98». En cambio, las monedas ifrīqíes tienen leyendas latinas y árabes tanto en el anverso como en el reverso (Balaguer, *op. cit.*, p. 70).

14. J. Vallve, *La división territorial de la España musulmana*, Madrid, 1986, pp. 17-62; F. Corriente, *Léxico estándar y andalusí del Dīwān de Ibn Quzmān*, Zaragoza, 1993, pp. 22-23.

15. A. Balaguer, «Descripción y comentarios de doce monedas transicionales árabe-musulmanas acuñadas en el norte de África», *Gaceta Numismática*, XLIII (1976), pp. 38 y 48. El problema se complica porque en Ifrīqiya sí que existen piezas bilingües acuñadas en los años 98 h. (716-717) y 99 h. (717-718).

16. Las acuñaciones de al-Samḥ pueden haber sido relativamente abundantes. G. C. Miles da noticia de ocho dinares datados en 102 h. y de tres medios de dinar y seis tercios de dinar del mismo año (*The Coinage of the Umayyads of Spain*, Nueva York, 1950, p. 551). La colección Tonegawa contiene tres dinares y un tercio de dinar acuñados ese mismo año, alandaluscoinstonegawacollection.50g.com.

17. Se conocen ejemplares de los años 720-722 (102-104 h.), así como piezas casi únicas de 726 (108 h.), 728 (110 h.) 732 (114 h.), 733 (115 h.) 737 (120 h.) y 744 (127 h.) (A. Canto y T. Ibrahim, *Moneda andalusí. La Colección del Museo Casa de la Moneda*, Madrid, 2004, p. 39, n. 50.)

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

18. M. Barceló, «El hiato en las acuñaciones de oro en al-Andalus, 127-316/744(5)-936(7). Los datos fundamentales de un problema», *Moneda y Crédito. Revista de Economía*, 132 (1975), pp. 33-71.

19. G. C. Miles, *op. cit.*, p. 555. El año 112 h. (730-731) falta en este catálogo pero dirhems de este año han sido confirmados por el hallazgo de Garraf (F. Mateu Llopis, «Hallazgos numismáticos musulmanes VIII», *Al-Andalus*, XIX, 2 [1954], p. 442). También faltan en este catálogo piezas de varios años que, sin embargo, aparecen en la colección Tonegawa: 109 h. (727-728); 119-120 h. (737-738); 135-136 h. (752-754). No parece que haya emisiones entre los años 127-128 h. (744-746) y 132-134 h. (749-751).

20. A. M. Balaguer, «Nuevos datos sobre la moneda transicional», en especial el mapa en p. 33.

21. R. Pliego, «El dinar epigráfico latino acuñado en al-Andalus. Una reinterpretación a la luz de nuevos hallazgos», *Numisma* (2001), pp. 139-154, donde se proponen también algunas adiciones a las leyendas religiosas presentadas por A. M. Balaguer (quiero agradecer a A. Canto el haber llamado mi atención sobre este trabajo). La escasez de tesoros de primera época contrasta con la relativa abundancia de los últimos cincuenta años del reino visigodo, como muestran los tesoros de Oviedo (ocultado alrededor del 653), Burdeos (695-702), Toledo (695-702) y Abusejo (Salamanca) (702-710) (X. Barral i Altet, *La circulation des Monnaies Suèves et Visigothiques*, Munich, 1976, pp. 124-142). Nunca se ha documentado un tesoro con monedas visigodas y árabes.

22. Así, en Egipto se estableció un impuesto (*ŷizyà*) de dos dinares por cada adulto aparte de cierta cantidad de trigo, aceite, miel y vinagre, a cambio de que mujeres y niños no fueran vendidos y las posesiones respetadas; en Damasco la capitulación establecía el pago de un dinar como *ŷizyà* y cierta cantidad de trigo, aceite y vinagre para el mantenimiento de los musulmanes (D. R. Hill, *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests*, Londres, 1971, pp. 36, 61 y 91-92).

23. Los artículos mencionados en el papiro son pan, aceite, vino y carne A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602*, Oxford, 1964, II, p. 629.

24. A. Grohmann y R. G. Khoury, *Chrestomatie de papyrologie arabe. Documents relatifs à la vie privée et administrative dans les premiers siècles islamiques*, Leiden, 1993, pp. 153-162.

25. M. Acién, «De nuevo sobre la fortificación del emirato», en I. C. Ferreira, coord., *Mil anos de fortificaçoes na península Ibérica e no Magreb (500-1550)*, Lisboa, 2002, pp. 61-64.

26. S. Gutiérrez, *La cora de Tudmīr*, pp. 270 y 330-334.

27. Así, de La Mina, cerca de Monzón (Huesca), procede un ejemplar de estas características (P. López Sánchez, «La circulación del numerario árabe en la comarca de Monzón», *Gaceta Numismática*, 105-106 [1992], pp. 167-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

168, n.º 9). Ejemplares similares en los depósitos del Museo Arqueológico Nacional (R. Frochoso, *op. cit.*, pp. 271-272).

28. R. Frochoso, *op. cit.*, pp. 262 y 272; Grupo II y XVII. La colección del MAN alberga 174 monedas del Grupo II y 48 del Grupo XVII. La colección de la Real Academia de la Historia tiene 219 del primero y 64 del segundo (A. Canto García, T. H. Ibrahim y F. Martín Escudero, *Catálogo del Gabinete de Antigüedades*, II.1.3, *Monedas Andalusíes*, Madrid 2000, nn. 139-408 y 45-109).

29. Los estudios sobre moneda visigoda siempre han negado que existieran acuñaciones de cobre (Miles, *op. cit.*, p. 154; P. Grierson, «Problemi Monetari dell'Alto Medio Evo», en *Dark Age Numismatics*, Londres, 1979). Sin embargo, M. Crusafont i Sabater (*El sistema monetario visigodo: cobre y oro*, Barcelona-Madrid, 1994) recoge monedas de cobre, según él, visigodas. Véase, sin embargo, T. Marot, «La península Ibérica en los siglos V-VI: Consideraciones sobre provisión, circulación y usos monetarios», *Pyrenae*, 3, 1-2 (2000-2001), pp. 144-146. Además, y aunque hay constancia de tesorillos de feluses y sestercios romanos, nunca se ha dado el caso con ejemplares «visigodos». También se conoce algún *follis* romano reacuñado como felus (Frochoso, *op. cit.*, p. 263, Grupo II-f; B. Cabañero y C. Lasa, «Cultura islámica», *Caesaraugusta*, 72, II [1997], p. 434).

30. P. Grierson, «La fonction sociale de la monnaie en Angleterre aux VIIe-VIIIe siècles», en *Dark Age Economics*, Londres, 1979, pp. 357-358.

31. H. Bone, *The Administration of Umayyad Syria: The Evidence of Copper Coins*, Unp. Mphil. Diss., noviembre de 2000. Agradezco a H. Kennedy el poner en mi conocimiento la existencia de este trabajo.

32. Un tesoro hallado en Córdoba contenía 29 monedas, de las que cuatro eran romanas y el resto árabes del siglo IX (C. Alfaro Asins, «La colección de moneda hispano-árabe del Museo Arqueológico Nacional de Madrid». *Actas del III Jarique de Numismática Hispano-Árabe*, Madrid, 1992, p. 52).

33. J. L. Serrano y J. C. Castillo, «Las necrópolis medievales de Marroquíes Bajos (Jaén)», *Arqueología y Territorio Medieval*, 7 (2000), p. 104. T. Campos, «Feluses en las excavaciones de Jaén», *IV Jarique de Numismática Andalusí*, Jaén, 2000, pp. 111-120. En necrópolis visigodas hay algún caso en el que el difunto sostiene una moneda de bronce romana (F. Ardanaz Arranz, *La necrópolis visigoda de Cacera de las Ranas (Aranjuez, Madrid)*, Madrid, 2000, pp. 280-281).

34. Las piezas acuñadas en al-Andalus en el año 108 h. (726-727) presentan una variedad de pesos que van desde los 3,43 gramos hasta los 7.05 gramos, sin que se pueda establecer ninguna pauta clara en la distribución (R. Frochoso, *op. cit.*, Grupo XIX-b, p. 276; A. Canto, T. Ibrahim y F. Martín, *Monedas Andalusíes*, nn. 1-14, pp. 41-42).

35. G. C. Miles, «On the Varieties and Accuracy of Eighth Century Arab

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Coin Weights», en *Archeological, Historical and Geographical Studies, L.A.Mayer Memorial Volume*, Jerusalén, 1964, pp. 78-87. Los pesos de los ponderales para los feluses oscilan entre 1,770 gramos y 6,597 gramos.

36. C. Doménech Belda, «Circulación monetaria de época emiral en el País Valenciano: el problema de las primeras emisiones de cobre», *Actas del IX Congreso Nacional de Numismática*, Elche, 1994, pp. 281-302. La presencia mayoritaria es la del Grupo II de Frochoso, lo que concuerda con su predominio en las colecciones del MAN y de la RAH; C. Doménech Belda («Los estudios de circulación monetaria en la numismática andalusí: el caso del País Valenciano», *IV Jarique de Numismática Andalusí*, en especial pp. 57-62) muestra que los hallazgos de feluses se concentran en la zona del pacto de Teodomiro. Para la zona de Huesca, A. Domínguez Arranz, F. Escudero Escudero y C. Lasa García, *El patrimonio numismático del Ayuntamiento de Huesca*, Huesca, 1996, pp. 62-67 y 176-183. Hallazgos aislados en Aragón en B. Cabañero y C. Lasa, *op. cit.*, pp. 432-436. Los hallazgos en Andalucía han debido de ser numerosos, pero no han sido aún estudiados.

37. H. Kennedy, «The Financing of the Military in the Early Islamic State», en A. Cameron, ed., *The Byzantine and Early Islamic Near East*. III, *States, Resources and Armies*, Princeton, 1995, pp. 369-372.

38. La *Crónica de 754* señala que algunos gobernadores fueron nombrados «per principalia iussa» o «monitu principum» (ed. cit., pp. 78, 84, 90, 102 y 114) y subraya la intervención de los gobernadores de Ifrīqiya, «[Ḥudayfa b. al-Aḥwas al-Qaysī] auctoritate a duce Africano accepta, qui sorte Spanie potestate semper a monitu principis sibi gaudet fore conlata» (ed. cit., p. 92).

39. Al-Ḥurr b. ʿAbd al-Raḥmān llegó acompañado de tropas. Véanse *Fatḥ al-Andalus*, ed. cit., p. 44, *al-Bayān al-Mugrib*, ed. cit., p. 25, y al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, ed. cit., III, p. 14. Tal vez formó parte del ejército conquistador ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh al-Gāfiqī, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits. pp. 13-10.

40. Al-Hayṯam b. ʿUfayr al-Kinānī, que fue gobernador durante unos meses entre 728 y 729 (110-111 h.), podía mostrar la orden o autorización enviada desde África que le confería el gobierno de al-Andalus: «ob Spaniam regendam strenue sigillum uel auctoritatem principalem a suprafatis [Africanis] partibus missam patenter demonstrat» (*Crónica de 754*, ed. cit., p. 92). Nótese el empleo de la palabra *sigillum* del que el árabe *siǧill* es un calco lingüístico.

41. De Ayyūb b. Ḥabīb al-Lajmī, que fue gobernador apenas un mes tras el asesinato de ʿAbd al-ʿAzīz b. Mūsà, quedaban descendientes en Binna en la kūra de Rayya (Málaga). Véanse Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, pp. 12/9. Hay noticia de descendientes de al-Samḥ b. Mālik en Algeciras y más tarde en Córdoba. Véanse Ibn Ḥazm, *Ǧamharat ansāb al-ʿarab*, ed. A. S. M. Harun,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

p. 418; Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj ʿulamāʾ al-Andalus*, ed. F. Codera, Madrid, 1891-1892, n.º 232. Según Ibn al-Qūṭiya, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd Allāh al-Gāfiqī dejó descendientes en el Aljarafe de Sevilla (*Taʾrīj*, pp. 13 y 10).

42. *Crónica de 754*, ed. cit., p. 80. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., p. 25; *Fatḥ al-Andalus*, ed. cit., p. 44; trad. cit. p. 34. Contrariamente a lo que suele suponerse, el palacio que ocupó al-Ḥurr no era el alcázar en el que más tarde se instalaron los emires omeyas, como muestra *Ajbār Maŷmūʿa*, ed. y trad. cits., pp. 94/90.

43. A. Isla, «Conflictos internos y externos en el fin del reino visigodo», *Hispania*, LXII (2002), pp. 619-636.

44. *Crónica de 754*, ed. cit., p. 80. M. Barceló, «La más temprana organización fiscal de al-Andalus». Es difícil saber qué impuestos recaudaban esos oficiales. La palabra *vectigalia* es ambigua. Durante el Bajo Imperio solía emplearse con relación a tasas como telóneos, impuestos sobre sucesiones o transacciones, etc., que solían recaudarse en ciudades (R. Delmaire, *Largesses sacrées et res privata, L'aerarium impérial et son administration du IVe au VIe siècle*, Roma, 1989, pp. 275 y ss.).

45. Al-Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī*, vol. XXIV, *The Empire in Transition*, trad. D. S. Power, Nueva York, 1989, p. 95. El recuerdo de ʿUmar II como califa justo y piadoso aparece ya en *Crónica de 754*, ed. cit., p. 82.

46. Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. trad. cits., pp. 12/9; *Ajbār Maŷmūʿa*, ed. trad. cits., pp. 23/34; *Fatḥ al-Andalus*, ed. cit., p. 46, entre otras.

47. K.Y. Blankinship, *The End of the Jihād State. The Reign of Hishām b. ʿAbd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, Nueva York, 1994, p. 85.

48. *Ajbār Maŷmūʿa*, ed. y trad. cits., pp. 22-23 y 33-34.

49. «... Zama nomine tres minus paululum annos in Spania ducatum habente ulteriorem uel citeriorem Iberiam proprio stilo ad uectigalia inferenda describit...» (*Crónica de 754*, ed. cit., p. 84). La expresión «proprio stilo» me hace pensar que el censo se redactaría en árabe.

50. *Crónica de 754*: «Certe dum cerimonias legis exaggerat, descriptionem populi facere imperat atque exactionem tributi ardue agitat» (ed. cit., p. 104); «Iste descriptionem ad sugessionem residui populi facere imperat atque ut eos, quos ex Xpnis uectigalibus per tantas eorum strages gladius iugulauerat, a publico codice scrinarii demerent licet peculando sollicite imperat» (ed. cit., p. 122).

51. Entre otras *Ajbār Maŷmūʿa*, ed. y trad. cits., pp. 24/35.

52. *Chronicon Anonymum Pseudo-Dionysianum*, ed. y trad. R. Hespel, *Corpus Scriptorum Orientalium*, Lovaina, 1989, p. 116. La misma crónica consigna un nuevo censo en el año 708-709 que no hizo más que añadir nuevos males. Otra crónica siríaca señala la realización de censos en 696-697 y quince años más tarde en 710-711, lo que supuso el envío de oficiales a Mesopotamia para medir las tierras, hacer un censo de las viñas, plantaciones.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ganado y gente, y colgar sellos de plomo en el cuello de todo el mundo (A. Palmer, S. Brock y R. Hoyland, *The Seventh Century in the West-Syrian chronicles*, Liverpool, 1993, pp. 78 y 79).

53. Ch. F. Robinson, *Empire and Elites After the Muslim Conquest. The Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge, 2000, pp. 44 y ss.

54. Severus b. al-Muqaffa', *History of the Patriarchs*, ed. y trad. cits., pp. 67-68 y 75.

55. Cit. por F. R. Trombley, «Sawīrus ibn al-Muqaffa' and the Christians of Umayyad Egypt: war and society in documentary context», en P. M. Sijpesteijn y L. Sundelin, *Papyrology and the History of Early Islamic Egypt*, Leiden, 2004, p. 206.

56. A. Barbero y M. Vigil, *La formación del feudalismo*, pp. 31-33 y 100-101.

57. A. Isla, «Los fugitivos y el título sobre ellos del *Liber Iudicum*», *Arqueología y Territorio Medieval*, VIII (2001), pp. 113-124. D. Pérez Sánchez, «Legislación y dependencia en la España Visigoda», en M. J. Hidalgo, D. Pérez Sánchez y M. J. R. Gervás, eds., *Romanización y Reconquista en la península Ibérica: Nuevas perspectivas*, Salamanca, 1998, pp. 227-246.

58. *Crónica de Albelda*, ed. cit., *Crónicas asturianas*, p. 183.

59. *Infra* p. 304.

60. *Crónica de 754*, «Saracenum genere plenum, facundia clarum atque diuersarum rerum opulentissimum dominum...» (ed. cit., p. 92). *Ajbār Maymūa*, ed. y trad. cits., pp. 39-49.

61. Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Sīrat ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz*, ed. Aḥmad ʿUbayd, Beirut, 6.ª, 1404/1984, pp. 82-88, en especial pp. 83-84. H. Gibb, «The Fiscal Rescript of ʿUmar II», *Arabica*, II (1955), pp. 1-16; A. Guessous, «Le rescrit fiscal de ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz: une nouvelle appréciation», *Der Islam*, 73, I (1996), pp. 113-137.

62. No es contradictorio que el gobernador al-Samḥ, nombrado por ʿUmar II, iniciara las campañas en el sur de Francia. Este califa murió en *rajab* del año 101 H (febrero de 720) y al-Samḥ emprendió su expedición a finales del 102 h., esto es, el verano del año 721.

63. T. Ibrahim, «Un precinto a nombre de ʿAnbasa ibn Suḥaym al-Kalbī, gobernador de al-Andalus, 103-107/721-725», *Al-Qanṭara*, XX (1999), pp. 191-193.

64. *Crónica de 754*, ed. cit., p. 88.

65. *Crónica de 754*, ed. cit., p. 90. Es extraño que el cronista califique a este gobernador, favorable a los cristianos, de *terribilis potestator*. López Pereira cree que esta incongruencia prueba que utilizaba una fuente árabe, *Estudio crítico sobre la Crónica Mozárabe de 754*, Zaragoza, 1980, p. 117.

66. «Sed ubi hoc ad Ambiza peruenit, omnia que amiserant fisco adsociat» (*Crónica de 754*, ed. cit., p. 88).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

67. El gobernador ʿAbd al-Malik b. Jaṭṭār en su primer período (732-735 o 736/114-117 h.) fue reconvenido por el califa Hišām por su pasividad frente los francos, lo que le obligó a salir en expedición por las zonas pirenaicas cosechando nuevas derrotas (*Crónica de 745*, ed. cit., p. 102).

68. No es cierto, como pretende Lévi Provençal, que Ṭāriq b. Ziyād llevara a cabo expediciones más allá de los Pirineos, *Historia de la España musulmana (711-1031)*, Madrid, 1950, p. 35. Sólo lo afirma el tardío al-Maqqarī, quien dice tomarlo del autor del siglo XI (V h.) Ibn Ḥayyān. El texto es tan confuso que parece estar corrompido. Tampoco *Crónica de 754*, [al-Ḥurr] «debellando et pacificando pene per tres annos Galliam Narbonensem petit...» (ed. cit., p. 80) indica que este gobernador llegara hasta la Narbonense. El pasaje es ambiguo y no tiene respaldo en fuentes árabes o francas.

69. *Crónica de Moissac*, ed. G. H. Pertz, *MGH*, *Scriptores*, I, p. 290. *Crónica de 754*, ed. cit., p. 84.

70. *Crónica de 754*, ed. cit. p. 88. *Crónica de Moissac*, ed. cit., p. 290. Ibn al-Aṯīr, *Al-Kāmil*, ed. cit., V, p. 136; trad. Fagnan, *Annals du Maghreb et de l'Espagne*, Argel, 1898, p. 57.

71. *Crónica de Moissac, Anno 725. Sarraceni Agustudunum civitatem destruxerunt 4. feria, 11. Calendas Septembris, thesaurumque civitatis illius capientes, cum praeda magna Spania redeunt.*

72. La campaña de ʿAbd al-Malik b. Jaṭṭar (732-735 o 736/114-117 h.), realizada por la presión del califa, parece haberse limitado a las zonas pirenaicas (*Crónica de 754*, ed. cit., p. 102). ʿUqba b. al-Ḥaŷŷāŷ (735-740/117-123 h.) dirigió una expedición ante el avance de los francos hacia Narbona, pero al llegar a Zaragoza se vio disuadido de ello ante las noticias que le llegaban de la sublevación bereber (R. d'Abadal, «El domini Carolingi a Catalunya», *Catalunya Carolingia*, I [1986], pp. 19-25).

73. *Crónica de 754*, pp. 96 y 98. R. d'Abadal, «El paso de la Septimania del dominio godo al franco a través de la invasión sarracena, 720-768», *Cuadernos de Historia de España*, XIX (1953), pp. 5-54.

74. R. d'Abadal, *Catalunya Carolingia*, pp. 19-24 y 46.

75. M. Acién, «Poblamiento indígena en al-Andalus e indicios del primer poblamiento andalusí», *Al-Qanṭara*, XX (1999), pp. 47-64, en especial pp. 61-63.

Capítulo 3. Las guerras de los conquistadores

1. J. E. López Pereira, *Estudio crítico*, pp. 13-18.

2. *Crónica de 754*, ed. cit., p. 90.

3. Para la descripción del califato de Hišām, Blankinship, *op. cit.*, pp. 102-116.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

4. Al-Ṭabarī, *Taʾrīj*, trad. R. S. Humphreys, *The History of al-Ṭabarī*, vol. XV, Nueva York, 2.816; Severus b. al-Muqaffā, *History of the Patriarchs*, ed. cit., pp. 87-88. El aprecio de las esclavas bereberes era muy grande: un poeta del califa al-Walīd II escribió unos versos sobre la coquetería de las mujeres bereberes mientras tocaban el laúd comparando estos placeres con las delicias del paraíso. Véase al-Ṭabarī, *Taʾrīj*, trad. C. Hillenbrand, *The History of al-Ṭabarī*, vol. XXVI, Nueva York, 1989, p. 116. También, M. Talbi, *L'Emirat Aghlabide*, París, 1966, pp. 25-35.

5. M. Brett, «The Arab Conquest and the Rise of Islam in North Africa», *The Cambridge History of North Africa*, II, Cambridge, 1978, pp. 506-507.

6. «Audiens per Libie fines iudicum seua temeritate opprimi suos» (*Crónica de 754*, p. 96). Compárese con lo que dice este mismo cronista unas páginas más adelante sobre la rebelión bereber (ed. cit., p. 100).

7. M. Acién, «El final de los elementos feudales en al-Andalus», pp. 291-305.

8. Y. Blankinship, *op. cit.*, p. 205.

9. Al-Ṭabarī, *Taʾrīj*, trad. cit., vol. XV, 2.816.

10. *Crónica de 754*, ed. cit., pp. 108-110.

11. *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, ed. C. Mango y R. Scott, Oxford, 1997, p. 571. El texto presenta, sin embargo, alguna dificultad gramatical.

12. H. Kennedy, *The Armies of the Caliphs*, pp. 35 y ss. y 60-66.

13. H. Kennedy, *op. cit.*, p. 40.

14. De aquí en adelante se utilizará el plural castellanizado: *ŷunds*.

15. J. Haldon, «Seventh-century continuities: the *ajnād* and the Thematic Myth», en A. Cameron, ed., *The Byzantine and Early Islamic Near East, States, Resources and Armies*, pp. 379-403.

16. T. Marot, «Monedas omeyas halladas en el mercado romano de Gerasa», *III Jarique de Numismática Hispano-Árabe*, Madrid, 1992, pp. 291-298.

17. S. Heidemann, «The Merger of Two Currency Zones in Early Islam. The Byzantine and Sasanian Impact on the Circulation in Former Byzantine Syria and Northern Mesopotamia», *Iran. Journal of Persian Studies* (1998), pp. 95-112, en especial pp. 98-99.

18. H. Bone, *The Administration of Umayyad Syria. The Evidence of Copper Coins.*

19. M. Bates, «The Coinage of Syria under the Umayyads, 692-750 AD», en M. Adnan Bakhit y R. Schick, eds., *The History of Bilad al-Sham during the Umayyad Period*, Amman, 1989, pp. 195-228. M. Bates, «History, Geography and Numismatics in the First Century of Islamic Coinage», *Revue Suisse de Numismatique*, 65 (1986), pp. 231-262.

20. S. Heideman (*op. cit.* p. 100) describe cuatro de estos tesoros.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

21. M. Bates («The Dirhem Mint of the Northern Provinces of the Umayyad Caliphate», *Armenian Numismatic Journal*, XV [1989], pp. 89-111) señala que la ceca en esta zona estaba bajo control de los gobernadores árabes aunque no extrae de ello la lógica conclusión de que los dirhems producidos por la ceca iban destinados al pago de los militares sirios. Para los hechos militares, Y. Blankinship, *op. cit.*, pp. 106-108, 121-125 y 149-154.

22. G. C. Miles, *The Coinage of the Umayyads*.

23. F. Codera («Monedas árabes encontradas en Aragón», *BRAH*, LXIII, 1913, pp. 552-556) da cuenta del hallazgo de una docena de dirhems en Azanuy (Huesca), de los que se pudo estudiar la mitad: todos eran orientales acuñados en Wāsiṭ, Damasco y Kirmān, siendo el más tardío del año 114 h. (732). También incluye una sumaria descripción de otro tesoro encontrado en Yecla con cinco dirhems acuñados en Wāsiṭ y Damasco. De Alicante procede un hallazgo de cuatro dirhems datados entre los años 114 h. (732) y 124 h. (742). Véase C. Doménech Belda, «Los estudios de circulación monetaria en la numismática andalusí: el caso del País Valenciano», p. 58. Un tesoro muy importante es el de Garraf, con unas doscientas piezas, de las que 176 fueron estudiadas por F. Mateu y Llopis, «Hallazgos numismáticos musulmanes», VIII, *Al-Andalus*, XIX, 2 (1954), pp. 439-446. La más antigua era del 77 h. (696) y la más reciente, acuñada en Wāsiṭ, del 128 h. (745). De al-Andalus sólo eran seis ejemplares: el más antiguo del 111 h. (729) y el más tardío del 118 h. (736). También ligado a la presencia de los *ŷunds* es el tesoro de Alcaudete (Jaén), de un centenar de piezas, aunque sólo fueron analizadas 26, de las que la más tardía es un dirhem de Wāsiṭ del año 122 h. (740). Sólo contiene una moneda andalusí del 115 h. (733), P. Cano Ávila, «Algunos dirhems hallados cerca de Alcaudete (Jaén)», *VII Congreso Nacional de Numismática, 1989*, Madrid, s. f., pp. 489-501. Otro hallazgo es consignado por R. Morgenstern, «Hallazgo en la provincia de Granada de monedas de plata de los califas omeyas», *II Simposi Numismàtic de Barcelona*, Barcelona, 1980, pp. 267-272. Se produjo entre Montillana e Iznaroz y contenía 891 dirhems. De ellos fueron catalogados 87, siendo el resto depredado por el mercado numismático. Esas piezas abarcan años comprendidos entre el 79 h. (698) y el 135 h. (793). La mayor parte son orientales, mientras que las andalusíes son las más tardías y las que llevan el hallazgo hasta la época del emirato omeya.

24. F. Martín Escudero, «El hallazgo monetario de Baena: un tesoro olvidado», en A. Canto y V. Salvatierra, eds., *IV Jarique de Numismática Andalusí*, Jaén, 2001, pp. 81-94. A. Marcos Pous y A. M. Vicent Zaragoza, «Los tesorillos de moneda hispano-árabe del Museo Arqueológico de Córdoba», *Actas del III Jarique de Numismática*, pp. 190-192.

25. El tesoro de Baena refleja la centralización de las acuñaciones en Wāsiṭ y Damasco decretada por Hišām. La fecha más reciente en las mone-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

das procedentes de cecas persas y del Asia Central es el año 103 h. (721-722). La más reciente en el caso de Damasco es el 114 h. (732-733). Wāsiṭ, en cambio, proporciona una moneda fechada en el año 124 h. (741-742).

26. Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj Iftitāḥ al-andalus*, ed. y trad cits., pp. 14-15 y 10-11.

27. Ibn al-Qūṭiya, *ibid.*, pp. 38-39/29-30.

28. De los casi 300 personajes estudiados por P. Crone en su *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980, pp. 93-172, sólo es posible vincular a cuatro con al-Andalus. E. Manzano Moreno, «El asentamiento y la organización de los *ŷund*-s sirios en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, XIV (1993), p. 329, n. 4.

29. Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., pp. 17/13.

30. Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., pp. 21/15; *Fatḥ*, ed. cit., p. 60; trad. cit., p. 50.

31. El texto que describe la instalación y organización de los *ŷunds* es obra de Aḥmad al-Rāzī, recogido por el autor de época nazarí, Ibn al-Jaṭīb, *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnaṭa*, ed. M. A. ʿInān, El Cairo, I, p. 110.

32. A. Elad, «Two Identical Inscriptions from jund Filasṭīn from the Reign of the ʿAbbāsid Caliph al-Muqtadir», *JESHO*, XXXV (1992), pp. 323 y ss. F. Lökkegaard, *Islamic Taxation in the Classical Period*, Copenhague, 1950, pp. 102-108. C. E. Bosworth, *EI*, *2*, sv. *mukāṭaʿa*.

33. L. García Moreno, «Imposición y política fiscal en la España visigoda», *Historia de la Hacienda Española (épocas antigua y medieval). Homenaje al profesor Luis García de Valdeavellano*, Madrid, 1982, p. 281, n. 67.

34. A. Barbero y M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona, 1974, p. 118.

35. El texto utiliza la palabra dinar como moneda de cuenta. Lo que entregó Yūsuf a los *mawālī* omeyas eran dirhems que debieron ascender a unas 10 o 12.000 monedas. El pago antes de iniciarse la expedición está confirmado por este texto al señalar que Yūsuf acampó en un lugar llamado *Maŷāḍat al-Fatḥ* (junto a Cazlona) en donde a medida que iban llegando los miembros de los *ŷunds* se les iba dando el estipendio (*Ajbar*, ed. y trad. cits., pp. 71/73).

36. Más o menos un dinar, de forma que se distribuyeron 500 o 600 de los 1.000 que habían recibido. Los 400 o 500 restantes habían acabado en los bolsillos de los jefes omeyas.

37. Tan sólo se menciona una expedición enviada por Yūsuf al-Fihrī contra los vascones. El gobernador puso a su frente a dos jefes del *ŷund* que le eran hostiles: enviados con fuerzas muy escasas, fueron masacrados (*Ajbār*, ed. y trad. cits., pp. 77/76-77).

38. *Ajbār*, ed. y trad. cits., pp. 57-58/63-64.

39. *Crónica de 754*, ed. cit., pp. 112-114.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

40. S. Gutiérrez, «El fin de las *ciuitates*», pp. 147-148.

41. Al-ʿUḏrī, *Tarṣī al-ajbār*, ed. cit., pp. 15 y 122.

42. L. Molina, «Los Banū Jaṭṭāb y los Banū Abī Ỹamra (siglos II-VIII/VIII-XIIII)», en M. Marín y J. Zanón, eds., *Estudios onomásticos y biográficos de al-Andalus* (en adelante *EOBA)*, V, *Familias andalusíes*, Madrid, 1992, pp. 289 y ss.

43. *Crónica de 754*, «Sicque hactenus permanet stabilitus, ut nullatenus a succesoribus Arabum tante uim proligationis soluatur...» (ed. cit., p. 114). La traducción que cito es la de López Pereira en p. 115.

44. Otro jefe destacado del *ỹund* de Ḥimṣ —establecido en Sevilla—, Ḥaywa b. Mulāmis al-Ḥaḍramī, había pretendido también su mano, Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., pp. 6/4.

45. Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., pp. 38-40/29-31. Al-Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb*, ed. cit., I, pp. 267-269. Ibn al-Qūṭiya dice tomarlo de Muḥammad b. ʿUmar b. Lubāba (m. 926-7/314 h.), que era *mawlà* de la familia de Abū ʿUṯmān b. ʿUbayd Allāh, precisamente uno de los beneficiarios de la prodigalidad de Artobás (Ibn al-Farāḍī, *Taʾrīj*, ed. cit., n.º 1187).

46. ʿAbd Allāh b. Jālid era yerno de Abū ʿUṯmān, con cuya hija había casado (Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., pp. 21/16).

47. Abū ʿUṯmān ʿUbayd Allāh b. ʿUṯmān ejerció puestos en la administración militar omeya, especialmente en las zonas de frontera. Murió en Huesca a edad muy avanzada en 802/186 h. y de él no parece haber quedado descendencia de relieve (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. M. A. Makki, Ryadh, 2003/1424, p. 222; trad. F. Corriente, p. 121).

48. Al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, ed. Ribera, p. 182, en referencia al cadí Aslam b. ʿAbd al-ʿAzīz; también Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, ed. Antuña, París, 1937, p. 44, en referencia al poeta ʿUbayd Allāh b. Yaḥyà b. Idrīs al-Jālidī, pariente lejano del anterior.

49. Ibn al-Qūṭiya, ed. y trad. cits., pp. 24/18-19; *Ajbār*, ed. y trad. cits., pp. 106/98; *Fatḥ*, ed. cit., p. 82; trad. cit., p. 86.

50. Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., pp. 98/83.

51. En 888/275 h. el rebelde muladí ʿUmar b. Ḥafṣūn intentó conquistarlo, pero fue rechazado por Ỹa'd b. ʿAbd al-Gāfir b. ʿAbd al-ʿAzīz, que era gobernador omeya de la *kūra* de Elvira y tataranieto de nuestro ʿAbd Allāh b. Jālid (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, III, ed. Antuña, p. 52).

52. Alfontín se localiza en Frontil a dos kilómetros al nordeste de Loja, donde hay restos romanos y una necrópolis con tumbas antropomorfas en la roca. Ṭurruš se identifica con el Cortijo del Aire, también cercano a Loja, en la confluencia de los ríos Genil y Riofrío; A. Malpica Cuello, *Poblamiento y castillos en Granada*, Granada, 1996, pp. 42-45; M. Jiménez Puertas, «Consideraciones sobre el poblamiento altomedieval de la tierra de Loja (Granada): Ṭurruš y Alfontín», *Arqueología Espacial*, 21 (1999), pp. 209-233. En

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ambos emplazamientos las prospecciones de superficie han arrojado cerámicas de época emiral, pero en ninguno hay restos del siglo x, lo que es significativo. Ṭurruš también se ha propuesto localizarlo junto al Cortijo de Torre, en la zona de Balerma, donde existen restos de época romana (E. Lafuente Alcántara, *Ajbār Maymūʿa*, ed. cit., Apéndice, p. 264).

53. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. cit., I, p. 419.

54. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. cit., II, p. 524. M. Jiménez Puertas, «El poblamiento de la tierra de Loja a fines de la Edad Media», *Arqueología y Territorio Medieval*, II (1995), pp. 69-70.

55. *Fatḥ al-Andalus*, ed. cit., pp. 61 y 63.

56. K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, El Cairo, reimpr. 1989, p. 112. M. Almagro, L. Caballero, J. Zozaya y A. Almagro, *Qusayr ʿAmra. Residencia y baños omeyas en el desierto de Jordania*, reimpr. Granada, 2002, pp. 60-67.

57. *Crónica de 754*, ed. cit., pp. 28 y 30; *Chronica Byzantia-Arabica*, ed. I. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Madrid, 1973, I, p. 9.

58. Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, ed. J. Oroz Reta y M. A. Marcos Casquero, Madrid, 1993, IX, 2, 6; XIX, 23, 7; 26, 10.

59. P. Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1976, pp. 442-457.

60. En sus cálculos, Guichard proyecta al siglo VIII (I-II h.) cifras que se refieren a cien o doscientos años más tarde. Sin embargo, sabemos que la poligamia y la situación dominante de los linajes árabes les hicieron extraordinariamente prolíficos: recuérdese el caso del marido de Sara la Goda, antecesor único de diversos linajes sevillanos del siglo x (IV h.), todos ellos posiblemente numerosos.

61. J. Ribera, *Disertaciones y opúsculos*, I, Madrid, 1928, p. 10. Sobre la percepción de la conquista en la historiografía nacionalista, E. Manzano, «La construcción histórica del pasado nacional», en S. Pérez Garzón, E. Manzano, R. López Facal y A. Rivière, *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder*, Barcelona, 2000, pp. 32-62.

62. Ana Hernández Felix, *Cuestiones legales del islam temprano*, p. 29.

Capítulo 4. La sociedad de los conquistadores

1. M. Ocaña, «La inscripción fundacional de la mezquita de Ibn ʿAdabbas en Sevilla», *Al-Andalus*, XII, I (1947), pp. 145-151. E. Lévi Provençal, *Inscriptions arabes de l'Espagne*, Leiden-París, 1931, n.º 40, pp. 51-52.

2. E. Manzano Moreno, «Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus», pp. 390 y ss.

3. *Ibid.*, pp. 6/5.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

4. *Ibid.*, pp. 19 y ss/23 y ss.

5. Al-Jušanī, *Quḍāt*, ed. y trad. cits., pp. 24/31.

6. Al-Jušanī, *Quḍāt*, ed. y trad. cits., pp. 24/31; 26-27/33-34. Sobre el juez ʿAnṭara b. Falāḥ, el relato se inicia así: «Me ha contado Aḥmad b. Faraŷ b. Mantīl lo siguiente: Estando yo en al-ʿArīš, en Siria conocí a Abū Muḥammad Maslama b. Zurʾa b. Rawḥ ... [Este personaje me dijo:] Me contaba mi padre por habérselo oído contar a mi abuelo que allá en Córdoba ... hubo en tiempos pasados un juez llamado ʿAnṭara b. Falāḥ».

7. Al-Jušanī, *Quḍāt*, ed. y trad. cits., pp. 30 y ss./38 y ss. Sobre este personaje, M. I. Fierro, «Muʿāwiya b. Ṣāliḥ al-Ḥaḍramī al-Ḥimṣī: Historia y Leyenda», *EOBA*, I (1988), pp. 281-411.

8. Al-Jušanī, *Qudāt*, ed. y trad. cits., pp. 30-31/38-39. La traducción citada de este pasaje es la que, más ajustada, ofrece M. I. Fierro, *ibid.*, p. 334.

9. *Crónica de 754*, ed. cit., p. 126.

10. Al-ʿUḏrī, *Tarṣī al-ajbār*, ed. cit., p. 119. El autor no está seguro de si la mezquita había sido fundada por uno de los «compañeros» (*aṣḥāb*) del Profeta o por uno de los *tābiʿūn*. Por «compañeros» se conoce a aquellos personajes que habían tratado de forma directa a Mahoma. Los *tābiʿūn* eran personas que habían tratado con estos «compañeros» y tenían informaciones de primera mano sobre el Enviado de Dios. Es imposible que en la conquista de al-Andalus participaran compañeros del Profeta y más que dudoso que alguno de los *tabiʿūn* llegara a este extremo del mundo. No obstante, las fuentes andalusíes insisten mucho en su presencia, especialmente las más tardías (M. Marín, «Ṣaḥāba et tābiʿūn dans al-Andalus: histoire et légende», *Studia Islamica*, LIV [1981], pp. 5-49).

11. Al-Ḥimyarī, *K. al-Rawḍ al-Miʿṭār fī jabar al-aqṭār*, ed. I. ʿAbbās, p. 518. De esta mezquita se ha descubierto uno de sus muros laterales de algo menos de 15 metros. Este lugar continuó siendo la mezquita aljama de la ciudad hasta el siglo XI (M. Acién, «La islamización del SE de al-Andalus. Los datos arqueológicos», en E. Boldrini y R. Francovich, *Acculturazione e mutamenti. Prospettive nell'archeologia medievale del Mediterraneo*, Florencia, 1995, pp. 13-28).

12. J. Jones, «Archaeology and the History of Islam: The First Seventy Years», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* (2003), pp. 411-436. Según Creswell, tras la conquista los árabes no mostraron ninguna ambición arquitectónica ni el deseo de utilizar los conocimientos técnicos de las poblaciones sometidas: «Cuando comenzaron a sentir tales ambiciones fue principalmente por razones políticas» (K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, p. 17).

13. J. P. Sodini y E. Villleneuve, «Le passage de la céramique byzantine à la céramique omeyyade en Syrie du Nord, en Palestine et en Transjordanie», en P. Canivet y J. P. Coquais, *La Syrie de Byzance à l'Islam VIIe-VIIIe siè-*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cles, Damasco, 1992, pp. 195-218. Puede completarse esta visión general con un caso particular, el de Pella, estudiado por P. Watson, «Change in Foreign and Regional Economic Links with Pella in the Seventh Century A.D.: The Ceramic Evidence», *ibid.*, pp. 233-248. A. G. Wamsley, «The Social and Economic Regime at Fihl (Pella) between the 7th and 9th Centuries», *ibid.*, p. 256. No encuentro ninguna similitud entre estos materiales y los que recogen los arqueólogos españoles, L. Caballero, P. Mateos y M. Retuerce, eds., *Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la península Ibérica*, Madrid, 2003).

14. Compárese, por ejemplo, L. Caballero, M. Retuerce y F. Sáez, «Las cerámicas del primer momento de Santa María de Melque (Toledo, construcción, uso y destrucción)», *Cerámicas tardorromanas*, pp. 225-272, con S. Gutiérrez, «La cerámica emiral de Madīnat Iyih (el Tolmo de Minateda, Hellín, Albacete). Una primera aproximación», *Arqueología y Territorio Medieval*, 6 (1999), pp. 71-111. S. Gutiérrez *et al.*, «Los contextos cerámicos altomedievales del Tolmo de Minateda y la cerámica altomedieval del sudeste de la península Ibérica», *Cerámicas tardorromanas*, pp. 119-158.

15. M. Acién y R. Martínez Madrid, «Cerámica islámica arcaica del sureste de al-Andalus», *Boletín de Arqueología Medieval*, 3 (1989), pp. 123-135.

16. S. Pérez Alvarado, I. Montilla Torres, V. Salvatierra Cuenca y J. C. Castillo Armenteros, «Las primeras cerámicas de Marroquíes Bajos (Jaén) entre la Tardoantigüedad y el Islam», *Cerámicas tardorromanas*, pp. 389-410.

17. S. Gutiérrez, «¿Arqueología o deconstrucción? A propósito de la formación de al-Andalus desde las afueras de la arqueología», *Arqueología espacial*, 22 (2000), pp. 225-254.

18. E. Manzano, «Conclusiones. La cerámica de los siglos oscuros», en *Cerámicas tardorromanas*, pp. 541-557.

19. P. Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1976.

20. La interpretación segmentaria se remonta al estudio de E. Evans Pritchard sobre los nuer, establecidos en las orillas del alto Nilo en el actual Sudán (*The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, 1940). Sus observaciones etnográficas, descritas con apasionante detalle, le llevaron a proponer el esquema de organización segmentaria para un pueblo carente de estado y organizado sobre vínculos de parentesco patrilineal. El modelo causó fortuna y fue luego trasladado a las tribus beduinas de Cirenaica por el propio Evans Pritchard. De ahí pasó a ser acogido por autores que trabajaban sobre el norte de África, y en especial Marruecos, tales como E. Gellner, D. Hart o J. Waterbury. Un resumen de la forma en que se adapta este modelo, concebido inicial-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mente para un pueblo sin estado, a sociedades más complejas puede verse en A. Kuper, *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, Londres, 1988, pp. 190-209. También P. Bonte, E. Conte, C. Hamès y A.W. Ould Cheikh, *Al-ansāb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, París, 1991, pp. 13-48.

21. J. Chelhod, voz Qabīla, en *Encyclopaedia of Islam*, 2ª.

22. J. Berque, «Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine», *Éventail de l'Histoire Vivante. Hommage a Lucien Febvre*, París, 1953, I, pp. 261-271.

23. R. Gallissot, «Au Maghreb. Sociétés segmentaires et violence politique. Critique des interprétations par la segmentarité: rapports d'exploitation et reproduction sociale», en R. Gallissot, *Maghreb, Algérie, Classes et Nation*, París, 1987, p. 65.

24. A. Hammoudi, «Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Reflexions sur les theses de Gellner», *Hesperis-Tamuda*, XV (1974), pp. 147-180.

25. Radcliffe Brown, *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*, cit. por J. Aranzadi, *Introducción y guía al estudio de la antropología del parentesco*, Madrid, 2003, p. 135.

26. Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, ed. Hārūn, pp. 499-500. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. P. Chalmeta, F. Corriente M. Sobh, Madrid, 1979; trad. M. J. Viguera y F. Corriente, Zaragoza, 1981, p. 296; Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis fī ajbār bilād al-Andalus (al-Ḥakam II)*, ed. A. A. Ḥaŷŷī, Beirut, 1965, p. 203. H. de Felipe, *Identidad y onomástica de los bereberes de al-Andalus*, Madrid, 1997, pp. 128-131.

27. B. Farés, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam. Étude de sociologie*, París, 1932, pp. 45-47. La imposibilidad de definir exactamente el vocabulario tribal lleva a este autor a prescindir de él y a referirse simplemente a «grupos» definidos como aglomeraciones variables de consanguíneos unidos por vínculos de solidaridad y el vigor de sus tradiciones (*ibid.*, p. 48).

28. *Vocabulista in Arabico*, ed. Schiapparelli, Florencia, 1871, p. 165. Esta obra recoge un vocabulario correspondiente a un «registro medio-alto» (F. Corriente, *El léxico árabe estándar y andalusí del «Glosario de Lyden»*, Madrid, 1991, pp. 6-7).

29. Ibn al-Šabbāṭ, *Šilāṭ al-simṭ*, ed. A. M. al-'Abbādī (*Ta'rīŷ al-Andalus l-Ibn al-Kardabūs wa waṣfuhu li Ibn al-Šabbāṭ*), Madrid, 1971, p. 154; trad. E. de Santiago Simón, «Un fragmento de la obra de Ibn al-Šabbāṭ (siglo XIII) sobre al-Andalus», *CHI*, 3 (1971), p. 69. Cf. P. Guichard, *Al-Andalus*, p. 503: «el término no es prácticamente utilizado cuando se trata de grupos sociales indígenas».

30. *Ajbār Maŷmūa*, ed. y trad. cits., pp. 11/24. El mismo relato con similares palabras en al-Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb*, ed. cit., I, p. 261.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

31. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayan*, ed. cit., p. 12; trad. cit., p. 18.

32. ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, *Taʾrīj*, ed. cit., p. 145. El mismo relato con similares palabras en *K. al-Imāma*, ed. cit., pp. 151-152.

33. Es difícil interpretar que los *ǧunds* sirios fueran distribuidos en el territorio de al-Andalus por «clanes» (*qawm*-s), como a veces se ha supuesto: lo que se nos dice es que se «distribuyó a cada grupo (*qawm*) de acuerdo con sus lugares de origen en Oriente», a saber Damasco, Jordán, Palestina, etc. *Fatḥ al-Andalus*, ed. cit., p. 60; trad. cit. p. 50.

34. *Glossarium latinum-arabicum*, ed. Seybold, Berlín, 1900, p. 387. Este glosario también menciona la expresión *kabīr al-qawm* con el sentido de *obtimatis*, es decir, «jefe», p. 347. F. Corriente, *op. cit.*, p. 146.

35. Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, ed. cit., p. 206; Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., p. 7.

36. ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, *K. al-Taʾrīj*, ed. cit., pp. 136-137. También *K. al-Imāma*, ed. cit., pp. 121-122; Ibn al-Šabbāṭ, *Šilāṭ al-simṭ*, ed. cit., p. 153.

37. ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, *K. al-Taʾrīj*, ed. cit., p. 142.

38. Así, los hijos de cierto hombre de Jaén, cuya «propiedad» (*ḍayʿa*) les había sido arrebatada por un alto personaje de la corte, reclamaron por ello ante el cadí de Córdoba, quien citó al personaje señalándole lo que le había contado el *qawm* compuesto por los hijos del fallecido (Al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, ed. cit., p. 48; trad. p. 58).

39. Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., pp. 48/38 y 63/50.

40. P. Guichard, *Al-Andalus*, p. 234.

41. M. Marín, *Mujeres en al-Andalus*, Madrid, 2002, pp. 540-541 y 555.

42. P. Crone, «Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?», *Der Islam*, LXXI, p. 15 y n. 66; también p. 24 y n. 118.

43. Sobre los orígenes de Mūsà, P. Chalmeta, *Invasión e islamización*, Madrid, 1994, p. 96. También *Ajbār*, ed. y trad. cits., pp. 30 y 42.

44. Eulogio de Córdoba, *Memoriale Sanctorum*, ed. J. Gil. *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, II, p. 412. Sobre el movimiento de los mártires voluntarios, véase *infra* capítulo 7.

45. M. Marín, *Mujeres en al-Andalus*, p. 556.

46. Para todos estos casos, Marín, *Mujeres*, pp. 420-422, 425 y 555-558. También P. Chalmeta, «El matrimonio según el K. al-Waṯāʾiq de Ibn al-Aṭṭār», *Anaquel de Estudios Árabes*, VI (1995), p. 38.

47. M. Marín, *Mujeres en al-Andalus*, p. 546.

48. M. Marín, *Mujeres en al-Andalus*, pp. 561-565.

49. J. Goody, *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Barcelona, 1986, pp. 35-36.

50. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 245; trad. cit., p. 144.

51. Al-Jušanī, *Quḍāt*, ed. y trad. cits., pp. 38-40/47-50.

52. M. Marín, *Mujeres*, p. 531.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

53. «Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?», *Der Islam*, LXXI, p. 4.

54. I. M. Lapidus, «Tribes and State Formation in Islamic History», Ph. Khoury y J. Kostner, eds., *Tribes and State Formation in the Middle East*, Londres, 1991, p. 30. También G. H. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, Londres, 1986, pp. 36-37. En cambio, A. A. Dixon, *The Umayyad Caliphate 65-86/684-705 (A Political Study)*, Londres, 1971, se inclina por considerar la *ʿaṣabiyya* de los grupos tribales como un factor destacado para explicar los hechos políticos del califato de Damasco.

55. F. M. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981, pp. 223-225 y 255-263.

56. F. M. Donner, «Centralized Authority and Military Autonomy in the Early Islamic Conquests», en A. Cameron, ed., *The Byzantine and Early Islamic Near East. States. Resources and Armies*, pp. 337-360.

57. Las denominaciones de ambos grupos son variadas y algo confusas: los árabes del norte son llamados a veces Qaysíes, a veces Muḍaríes, a veces Nizāríes o incluso ʿAdnāníes, dependiendo del ancestro en el árbol genealógico al que se remontaba la ascendencia de un determinado grupo, ya que las elaboraciones genealógicas hacían de estos nordarábigos los descendientes de ʿAdnān, uno de cuyos hijos había sido Nizār, el cual había tenido entre su prole a Muḍār entre cuyos descendientes se encontraba Qays. Los árabes del sur suelen ser denominados con el apelativo geográfico de Yemeníes, pero también se les nombra como Qaḥṭāníes o Quḍāʿíes (P. Crone, *op. cit.*, p. 2).

58. *Ajbār Maŷmūʿā*, ed. y trad. cits., pp. 59/64.

59. Esto fue lo que ocurrió después de la batalla de Marŷ Rāḥiṭ (684/65 h.) donde las facciones enfrentadas habían sido dos, Quḍāʿíes y Qaysíes: los primeros apoyaban la sucesión del omeya Marwān II frente a los segundos, partidarios de elevar a ʿAbd Allāh b. Zubayr. Un tercer grupo en discordia, el de los Qaḥṭāníes, se había dividido. En los años siguientes, la facción vencedora, Quḍāʿa se alió con éstos. Hasta entonces Quḍāʿa era una confederación de árabes del norte, que se decían descendientes de un cierto Maʿadd. A partir de entonces una serie de apropiados cambios en las ascendencias les convirtieron en descendientes de Ḥimyar, es decir, en árabes del sur (P. Crone, *Slaves on Horses*, p. 35). En pleno siglo XI (V h.), Ibn Ḥazm todavía dudaba sobre el origen de los Quḍāʿíes (*Ŷamhara*, ed. cit., p. 8).

60. *Crónica de 754*, ed. cit., p. 114, con fecha de 744. Según *Fatḥ* fue nombrado en mayo de 743/*raŷab* de 125 h., ed. y trad. cits., pp. 58 /48. Al-Walīd había accedido al poder en febrero/*rabī* II de 743/125 h.

61. *Ajbār Maŷmūʿa*, ed. y trad. cits., pp. 43/52, «la causa de los sirios» (*daʿwat ahl al-Šām*); pp. 56-57/62-63, «la causa de los vencedores de Marŷ Rāḥiṭ»; pp. 59/64, la «causa de los qaysíes y los yemeníes». También hay

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

menciones a sucesos políticos de Oriente: pp. 61/66: «Oh, árabe, esta matanza, ¿es por la causa [*da'wa*] de Ṣiffīn?».

62. A pesar de ser un árabe del norte, al-Ḥusayn combatió contra los partidarios del gobernador ʿAbd al-Malik b. Qaṭān, depuesto y asesinado, al parecer porque los Yemeníes integrados en el ejército sirio tenían viejas cuentas que saldar con él (*Ajbār Maŷmūʿa*, ed. trad. cits., pp. 57/47; Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., II, p. 32; trad. cit., p. 46. *Fatḥ*, ed. y trad. cits., pp. 55-56; 45-46; al-Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb*, ed. cit., III, p. 20).

63. P. Guichard, *Al-Andalus*, pp. 535 y ss.

64. Una hija de Yūsuf, llamada Umm Mūsà, estaba casada con el hijo del gobernador asesinado por los sirios, ʿAbd al-Malik b. Qaṭān. Además, un primo suyo, ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb al-Fihrī, aunque había cruzado desde el norte de África en compañía del *ŷund*, abandonó ahora la «causa de los sirios», en teoría por lo que habían hecho éstos con el gobernador, pero en la práctica porque posiblemente tenía sus propias ambiciones de hacerse con el poder (*Ajbār Maŷmūʿa*, ed. trad. cits., pp. 72/74; también Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīŷ iiftitāḥ al-Andalus*, ed. trad. cits., pp. 23/17-18). *Fatḥ al-Andalus*, ed. y trad. cits., pp. 75 y 64, hace a Umm Mūsà, sin embargo, hija de al-Ṣumayl.

65. La elección de Yūsuf por algún tipo de consejo que agruparía a los principales jefes militares es subrayada por la *Crónica de 754* que habla de un «senado de palacio: «ab omni senatu palatii ... adclamatur in regno». Como señala P. Guichard, la elección de Yūsuf al-Fihrī también debió de verse favorecida por el hecho de que su primo ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb al-Fihrī, hubiera conseguido hacerse con el gobierno de Ifrīqiya tras derrocar al gobernador califal.

66. Así, cuando al-Ṣumayl fue cercado en Zaragoza por un rebelde que intentaba instaurar la soberanía ʿabbāsí en al-Andalus, hizo un llamamiento a los Qaysíes, obteniendo una respuesta desigual según los grupos: «Se levantó en su apoyo ʿUbayd Allāh b. ʿAlī al-Kilābī, con todo Kilāb, así como Muḥārib, Sulaym, Naṣr y Hawāzin, excepto los Banū Kaʿb b. ʿĀmir y los de ʿUqayl, Qušayr y al-Ḥaris, los cuales estaban enfrentados a los Banū Kilāb porque el gobierno [*riyāsa*] en al-Andalus les había pertenecido antes por ser Balŷ de Qušayr...» (*Ajbār Maŷmūʿa*, ed. y trad. cits., pp. 65/69). He analizado estos hechos en E. Manzano Moreno, «La rebelión del año 754 en la Marca Superior y su tratamiento en las crónicas árabes», *Studia Historica*, IV (1986), pp. 185-203.

67. *Ajbār maŷmūʿa*, ed. y trad. cits., pp. 66-67 y 70. Yūsuf b. Bujt era de origen persa, Ibn al-Abbār, *Al-Ḥulla al-siyarāʾ*, ed. H. Muʾnis, El Cairo, 1963, II, p. 375. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, ed. cit., pp. 110-111. E. Manzano, «El asentamiento y la organización de los ŷund-s...», pp. 348 y ss.

68. *Ajbār Maŷmūʿa*, pp. 70/72. Jinetes e infantes luchaban separados. En la batalla de 756 (138 h.) entre Yūsuf al-Fihrī y el omeya ʿAbd al-Raḥmān b.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

81. *Crónica de 754*, pp. 102, 104 y 108. También un tal Sa'd, al que el cronista califica de *opulentissimum dominum*, asesinado por el gobernador Ḥudayfa, es calificado de *Saracenum genere plenum* (p. 92).

82. Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, ed. cit., pp. 419-420.

83. *Ibid.*, p. 392. Este personaje es el *Atuman* que según la *Crónica de 754* llegó a ostentar durante unos meses el cargo de gobernador en el año 729 (ed. cit., p. 93). También *Ajbār maŷmū'a*, ed. y trad. cits. Ibn al-Qūṭiya, *Ta'rīj*, ed. y trad. cits., pp. 20 y 15.

84. Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, ed. cit., p. 423. Sobre Ṭuwāba, *Ajbār*, ed. y trad. cits., pp. 57 y 63. La alquería de Labaṣ, nos dice Ibn Ḥazm, se encontraba emplazada en el *iqlīm* de al-Baṣal que dominaba Sevilla; cf. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 44; al-'Uḏrī, *Tarṣī al-ajbār*, ed. cit.

85. Ibn al-Qūṭiya, *Ta'rīj*, ed y trad. cits., pp. 22, 25 y 31/16, 19 y 24.

86. Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, ed. cit., pp. 365-366.

87. Además, el *'Iqd al-Farid* del andalusí Ibn 'Abd al-Rabihhī, también había incluido un libro sobre las genealogías de los árabes, sin olvidar la recensión del *Kitāb nasab Qurayš* realizada por el andalusí Muṣ'ab b. 'Abd Allāh al-Zubayrī (J. Bosch Vilá, «Ibn Ḥazm genealogista», *IX Centenario de Aben Hazam. II Sesiones de Cultura Hispano-Musulmana*, Córdoba, 1963, p. 12).

88. Ibn al-Qūṭiya, *Ta'rīj*, ed. y trad. cits., pp. 13/10.

89. Véase la referencia a la genealogía y a los «originales» del linaje de los Tuŷībíes, en los que Ibn Ḥazm declara no haber encontrado referencia a la descendencia de algunos miembros de esta familia. Véanse Bosch Vilá, «Ibn Ḥazm», p. 13; *Ŷamhara*, ed. cit., p. 431.

90. Al-Jušanī, *K. Qūdat Qurṭuba*, ed. y trad. cits., pp. 192/239.

91. P. Guichard, «Le peuplement de la region de Valence aux premiers siècles de la domination musulmane», *Melanges de la Casa de Velazquez*, V, 1969, pp. 103-158.

92. Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, ed. cit., pp. 1-6.

93. *Ajbār*, ed. y trad. cits., pp. 18-19 y 30-31; *Fatḥ*, ed. cit., p. 25; trad. cit., p. 18, entre otras.

94. Las condiciones de sumisión de los bereberes en Ibn al-Aṯīr, *Al-Kāmil*, ed. cit., III, p. 386; trad. y cit. p. 19. La interpretación de estas noticias en M. Brett, «The Arab conquest», p. 511.

95. *Ajbār Maŷmū'a*, ed. y trad. cits., pp. 39-40/49-50.

96. *Ajbār*, ed. y trad. cits., pp. 42-43, 64, 88 y 96/52, 68, 85 y 91. P. Guichard, *Al-Andalus*, pp. 354-355 y 545-546.

97. H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, pp. 137-145 y 157-161.

98. *Ajbār*, ed. y trad. cits., pp. 108 y 100; *Fatḥ*, ed. cit., p. 104; trad. cit., pp. 89-90; al-Maqqarī, *Nafḥ*, ed. cit., III, pp. 36-37.

99. *Ajbār*, ed. y trad. cits., pp. 113-115; trad. cit., pp. 104-105.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Mu'āwiya, éste dispuso tres cuerpos de jinetes cada uno al mando de un jefe: la caballería siria (*jayl ahl-Šām*), la caballería omeya (*jayl Banī Umayya*) y la caballería bereber (*jayl min al-Barbar*). La infantería estaba compuesta por dos cuerpos: la del Yemen (*riŷālat al-Yaman)* y la de los Omeyas y los bereberes (*riŷālat Banī Umayya wa l-barbar*). Yūsuf desplegó una caballería siria y de Muḍar (*jayl ahl al-Šām wa Muḍar*), un cuerpo de jinetes compuesto por dependientes bereberes (*jayl gilmāni-hi wa ṣanā'i'-hi min al-barbar*), así como un cuerpo de infantería, cada uno al mando de distintos jefes (*Aŷbār Maŷmūa*, pp. 87-88/84-85).

69. *Aŷbār Maŷmū'a*, ed. y trad. cits., pp. 66/70.

70. *Aŷbār Maŷmū'a*, ed. y trad. cits., pp. 69/72. En lugar de traducir *'aṭā'* por «regalos», creo que es más correcto hacerlo por estipendios. E. Manzano Moreno, «El asentamiento...», p. 354.

71. Véase *supra* capítulo 3.

72. *Ibid*., pp. 63/67. Las riquezas de al-Ṣumayl debían de ser considerables. Aparte de la llamada *'Uqdat al-Ẓaytūn*, recibida al parecer de manos de Artobás (véase *supra*), poseía molinos en Córdoba, en el arrabal de Secunda (*Fatḥ*, ed. y trad. cits., pp. 68 y 57). Estos molinos fueron después conocidos como «los molinos de Kulayb» (*arḥā' Kulayb*) debido a que en tiempos de 'Abd al-Raḥmān I pasaron a un hijo suyo conocido como Kulayb, lo que es coherente con el hecho de que el nuevo señor de al-Andalus desposeyera a sus rivales. Tales molinos se transmitieron en herencia a los descendientes de este Kulayb hasta el final del califato (Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, ed. cit., pp. 5-6).

73. *Aŷbār Maŷmū'a*, ed. y trad. cits., pp. 63/68.

74. *Aŷbār Maŷmū'a*, ed. y trad. cits., pp. 69-70/72. Obviamente, no podemos saber si fueron éstas las palabras exactas utilizadas por el *mawlà*, pero lo que me interesa subrayar es la descripción que hacen las fuentes de un mundo de estrictas jerarquizaciones sociales. Expresiones similares se encuentran en el momento en que al-Ṣumayl solicitó consejo a su *qawm* sobre lo que había que hacer con respecto al gobernador Abū l-Jaṭṭār (*ibid*., pp. 56/63); al-Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb*, ed. cit., III, p. 23.

75. Ibn al-Qūṭiya, *Ta'rīŷ*, ed. trad. cits., pp. 21/16.

76. *Aŷbār Maŷmū'a*, ed. y trad. cits., pp. 81-82/80.

77. Ibn 'Iḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., pp. 45-46; trad. cit., II, p. 70.

78. *Aŷbār maŷmū'a*, ed. trad. cits., pp. 94-95/90. El cadí de Córdoba dictaminó que las acusaciones contra Yūsuf no estaban fundamentadas. Yūsuf también había ocupado un palacio en Córdoba llamado *Balāṭ al-Ḥurr* que había pertenecido al tercer gobernador de al-Andalus. Las malas lenguas decían que había levantado un falso testimonio contra el hijo de al-Ḥurr y luego le había asesinado.

79. Corán, 3, 134.

80. Ibn al-Qūṭiya, *Ta'rīŷ*, ed. y trad. cits., pp. 40-41/31-32.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

100. Así lo pone de relieve la narración de una revuelta de un caudillo árabe yemení de Sevilla en cuyas tropas se encontraban enrolados —cómo no— soldados bereberes. Antes del combate ʿAbd al-Raḥmān I ordenó a los bereberes Banū l-Jalīʿ y Banū Wansūs que convencieran a sus paisanos (*banū ʿamm*) de que desertaran en el momento de la batalla, cosa que éstos hicieron dirigiéndose a los norteafricanos del bando contrario en lengua bereber.

101. F. Corriente, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid, 1999, pp. 59-62, con una magistral discusión crítica de la bibliografía sobre este tema.

102. *Fatḥ*, ed. y trad. cits., pp. 54 y 44.

103. E. Manzano, «Bereberes de al-Andalus: los factores de una evolución histórica», *Al-Qanṭara*, XI (1990), pp. 420-421.

104. T. Lewicki, «Prophetes, devins et magiciens chez les Berbers medievaux», *Folia Orientalia*, VII (1965), pp. 3-27. Sobre Ŷamīla bt. ʿAbd al-Ŷabbar, Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 346 y ss.; trad. cit., pp. 299 y ss. Una prudente discusión sobre este tema en M. Marín, *Mujeres en al-Andalus*, pp. 526-528 y 703-705.

105. E. Manzano, *La frontera de al-Andalus*, pp. 238-257; M. I. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*, Madrid, 1987, pp. 28-30 y 106-11. P. Guichard, *Al-Andalus*, pp. 386-391.

106. *Fatḥ al-Andalus*, ed. y trad. cits., pp. 54 y 55; 44 y 45.

107. Ibn Ḥazm, *El Collar*, trad. cit., p. 159; *Ŷamhara*, ed. cit., p. 500

108. Ibn Ṣāʿid al-Andalusī, *Libro de las categorías de las naciones (Kitāb Ṭabaqāt al-Umam)*, estudio y traducción de F. Maíllo, Madrid, 1999, pp. 44 y 121.

109. Ibn al-Aṯīr, *Al-Kāmil*, ed. cit., VI, p. 75; trad. cit., p. 134. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 267. Sobre los asentamientos Nafza, P. Guichard, *Al-Andalus*, pp. 380-391.

110. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits. pp. 80 y 157-159.

111. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits. pp. 99, 118, 184 y 240.

112. H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, pp. 81-82.

113. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 78-79.

114. Sobre todo este proceso, E. Manzano, *La frontera de al-Andalus*, pp. 247 y ss.

115. E. Manzano, *La frontera*, pp. 254-255; H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, pp. 238-242.

116. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.2*, ed. Makki, pp. 368-369. Ibn Ḥazm *Ŷamhara*, ed. cit., p. 449. Al-ʿUḏrī, *Tarṣī al-ajbār*, ed. cit., p. 106.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

SEGUNDA PARTE: LOS EMIRES

Capítulo 5. La dinastía

1. A. Urquiza, «La familia Omeya en al-Andalus», *EOBA*, V, Madrid, 1992, pp. 383-427. J. Vallvé, «Demografía y sociedad en al-Andalus (siglos VIII-XI), *Al-Andalus*, XXII (1977), pp. 323-340.

2. E. Terés, «Dos familias marwāníes de al-Andalus», *Al-Andalus*, XXXV (1970), pp. 92-117. Al-Jušanī, *K. al-Quḍāt*, ed. y trad. cits., pp. 32 y 40.

3. *Ajbār Maŷmū'a*, ed. y trad. cits., pp. 107/117.

4. Un caso bien conocido es el de al-Mundir, quien era hijo del califa ʿAbd al-Raḥmān III y de su prima Fátima, hija del emir al-Mundir. Pese a ser conocido como el hijo de la Quraysī fue descartado de la sucesión en favor de su hermano al-Ḥakam, quien era hijo de una concubina de nombre Marŷān y, al parecer, cristiana (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 1-2).

5. *Ajbār Maŷmū'a*, ed. y trad. cits., pp. 116 y 106, señala que el conspirador fue apoyado por Huḍayl b. al-Ṣumayl b. Ḥātim, hijo del que había sido jefe militar con anterioridad a la llegada del primer Omeya. También Ibn Ḥazm, *Naqṭ al-ʿArūs*, ed. y trad. cits., pp. 170 y 82.

6. Ibn ʿIḏarī, *Al-Bayān*, ed. cit., p. 63; trad. cit., p. 100.

7. Ibn Ḥazm, *Naqṭ al-ʿArūs*, ed. y trad. cits., pp. 170 y 82.

8. El episodio no estaba cerrado. En 805 (189 h.) miembros destacados de la población cordobesa conspiraron para derrocar a al-Ḥakam y buscaron a un candidato de la familia Omeya para sustituirle; el elegido fue un nieto del cautivo ʿAbd al-Malik, quien traicionó a los conjurados revelando su plan. El emir crucificó a 72 cordobeses y el delator fue perdonado. Es curioso que los conspiradores confiaran en este descendiente de un primogénito.

9. E. Terés, «Linajes árabes en al-Andalus según la Ŷamhara de Ibn Ḥazm», *Al-Andalus*, XXII (1957), p. 74. Los hechos tuvieron lugar después de 809 (193 h.), Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed.y trad. cits., pp. 132 y 49. Los dos hermanos a los que se refiere Ibn Ḥazm son el futuro ʿAbd al-Raḥmān II y su hermano al-Mugīra, a quienes al-Ḥakam ordenó se les prestara juramento como herederos cuando él aún vivía; más tarde al-Mugīra renunció o se le hizo renunciar (Ibn Ḥazm, *Naqṭ al-Arūs*, ed. Seybold, trad. Seco de Lucena, pp. 170-171 y 83).

10. ʿAbd al-Raḥmān II había nacido en 792-793 (176 h.), cuando su padre contaba con veinticuatro años, por lo que Hišām debió nacer poco antes (Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayan*, ed. cit., II, pp. 68 y 80, trad. cit., pp. 109 y 130).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

11. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 96; trad. cit., p. 19. Me permito corregir levemente la traducción de F. Corriente («transmitiéndose el califato en al-Andalus entre ellos por línea paterno-filial, no por *cognación*, con lo que su poder ganó fuerza») al entender que *qarāba* designa «parentesco» y no «cognación», que se trata de un sistema de transmisión hereditaria ajeno a la sociedad árabe.

12. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.2*, ed. M. A. Makki, pp. 106-107.

13. J. Vallvé, «Naṣr, el valido de ʿAbd al-Raḥmān II», *Al-Qanṭara*, VI (1985), pp. 179-197. Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., pp. 77-81 y 62-67.

14. Al-Mundir nació en el mismo año (845-846/229 h.) que su hermano ʿAbd Allāh. Por entonces su padre contaba con veintidós años (habría de vivir hasta los sesenta y seis—, ya que había nacido en 823-824/207 h. (Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., pp. 113 y 120; trad. cit., p. 186).

15. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān al-Mugrib*, ed. cit., p. 150; trad. cit., p. 248.

16. El acta de deposición es mencionada en Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.2*, ed. M. A. Makki, p. 184, a propósito de la noticia sobre Tammām b. Aḥmad b. ʿĀmir, que actuó como testigo en ella. Sobre la rivalidad entre ambos hermanos, E. Lévi Provençal, *Historia de la España musulmana*, p. 214.

17. Ibn Ḥazm *Naqṭ al-ʿArūs*, ed. y trad. cits., pp. 168 y 76; *Crónica anónima*, ed. cit., p. 67; Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān al-Mugrib*, ed. cit., II, p. 181.

18. ʿAbd al-Raḥmān III había tenido antes un hijo, llamado Hišām, muerto prematuramente en 915-916 (303 h.). Antes de morir este Hišām había sido ya distinguido por su padre, dejándole al frente del alcázar cuando salía en campaña (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 56). Esta función le fue encomendada a al-Ḥakam a la muerte de este niño.

19. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 96, 104, 111, 115, 122, 135 y 277. Para la ceremonia presidida por al-Ḥakam siendo aún un niño, Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis fī ajbār bilad al-Andalus*, ed. A. Ḥaḏḏī, Beirut, 1965, p. 184 (en adelante *Muqtabis VII*); trad. E. García Gómez, *El califato de Córdoba en el Muqtabis de Ibn Ḥayyān. Anales Palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II*, Madrid, 1967, p. 223.

20. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 8 y 9.

21. Las razones que movieron al califa a adoptar esta medida son oscuras. Una posibilidad es que no quisiera embrollar la sucesión con los hijos del presunto heredero; otra posibilidad es una concepción en virtud de la cual sólo podía ser califa quien hubiera nacido de un califa ya proclamado.

22. Ibn Bassām, *Al-Ḏajīra fī maḥāsin ahl al-ŷazīra*, ed. I. ʿAbbās, Beirut, 1979, VII, p. 57. Cit. y trad. por X. Ballestí, *Al-Mansur y la dawla al-amiriyya. Una dinámica de poder y legitimidad en el Occidente musulmán medieval*, Barcelona, 2004, p. 110.

23. La única excepción es la del bisnieto del emir Hišām I, llamado Muḥammad b. Hišām b. Muʿāwiya b. Hišām, conocido como Ibn al-Qīṭ,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cuya predicación fue ya examinada en el capítulo anterior (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, ed. Antuña, pp. 133-139).

24. Ibn Ḥazm, *Ŷamharat ansāb al-ʿarab*, ed. cit., pp. 5 y 94. Un tataranieto de al-Ḥakam I ejercía como visir y gobernador de Toledo en torno al 989 (379 h.). Conocido como ʿAbd Allāh *Piedra Seca*, participó en una conjura urdida por un hijo de Almanzor para derrocar a su padre. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., p. 283; trad. p. 471; Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, p. 98; E. Terés, «Linajes árabes», pp. 74-75.

25. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 117, 120, 131, 135 y 149; trad. cit., pp. 37, 39, 48, 51 y 62. Entre los consejeros de al-Ḥakam I aparece un al-Mugīra b. Hišām b. Saʿīd al-Jayr, posible bisnieto de ʿAbd al-Raḥmān I y un Isḥāq b. al-Munḏir b. ʿAbd al-Raḥmān, tal vez nieto del mismo emir (*ibid.*, pp. 195 y 100).

26. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 423, 425, 427, 429, 445-446, 449 y 462-362; trad. cit., pp. 288, 289, 291, 292, 307, 310, 311 y 322-323; *Muqtabis, II.2*, ed. cit., pp. 2, 4, 293 y 304.

27. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 419, 421, 422, 428 y 446; trad. cit., pp. 283, 285, 286, 292 y 308.

28. Así, en época del emir ʿAbd Allāh, un hijo de ʿAbd al-Raḥmān II fue enviado en una expedición contra la rebelde Sevilla (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, ed. Antuña, p. 79).

29. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 65; *Crónica anónima*, p. 50; Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān al-Mugrib*, ed. cit., pp. 166 y 168, también pp. 278 y 169 respectivamente.

30. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 185 y 275-276; trad. cit., pp. 91 y 170.

31. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.2*, ed. Makki, pp. 194-195.

32. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 8-11.

33. Quiero agradecer a Antonio Vallejo su gentileza al permitirme utilizar este dato de su trabajo sobre Madīnat al-Zahrāʾ de próxima publicación.

34. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 269-270; trad. cit., pp. 165-166. La asignación de treinta dinares mensuales fue consignada, junto con las correspondientes *iqṭāʿ-s* a Abū l-Qāsim b. Bakkār y a su sobrino Abū Saʿīd Maslama b. ʿAbd al-Malik, descendientes de otra rama que procedía del mismo califa y que llegaron a al-Andalus en época de ʿAbd al-Raḥmān II (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.2*, ed. Makki, p. 96).

35. E. Terés, «Dos familias marwāníes de al-Andalus», p. 100; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.2*, ed. Makki, pp. 94-95.

36. Al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, ed. y trad. Ribera, pp. 92 y 113-114.

37. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, II, ed. cit., p. 146; trad. cit., pp. 242-243.

38. E. Manzano, «El asentamiento y la organización de los *ŷund*-s»,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pp. 345-348. La tendencia de los Omeyas a tener generales en el *ŷund* de Ḥimṣ es señalada por Crone, *Slaves*, n. 298.

39. Los restantes sólo figuran en nuestras fuentes como ancestros de ciertos ulemas o poetas de los siglos IX y X (III y IV h.).

40. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 32 y 41; Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān al-Mugrib*, ed. cit., p. 159; *Crónica anónima*, ed. cit., p. 33.

41. Algunos marwāníes fueron encarcelados y ejecutados por Aḥmad b. Muḥammad b. Maslama, señor de Sevilla, en los momentos finales de la rebelión de los Banū Ḥaŷŷāŷ (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 44).

42. Isḥāq realizó campañas contra los rebeldes de Tudmīr y Valencia, conquistando Orihuela; contra Carmona, donde todavía quedaban miembros rebeldes de los Banū Ḥaŷŷāŷ; y finalmente en la frontera occidental donde hizo frente a una expedición de Ordoño II en 919 (309 h.). Véanse Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 43, 44, 52, 72, 84, 89 y 101; Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., II, pp. 168 y 171; *Crónica anónima*, ed. cit., pp. 53, 55-56 y 61.

43. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 129, 161, 167, 190, 192, 223, 266, 288-289 y 292, con datos sobre Muḥammad b. Isḥāq y su hermano Umayya b. Isḥāq. También al-ʿUḏrī, *Tarṣīʿ al-ajbār*, ed. cit., p. 68.

44. Al igual que su padre Aḥmad b. Isḥāq realizó campañas contra los rebeldes de Tudmīr y Valencia entre 928 y 929 (316-317 h.); también participó en la toma de Badajoz (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, pp. 156, 161 y 164); también al-ʿUḏrī, *Tarṣīʿ al-ajbār*, pp. 13-14.

45. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 264; al-ʿUḏrī, ed. cit., p. 51; trad. F. de la Granja, «La Marca Superior en la obra de al-ʿUḏrī», p. 55. He tratado con más detenimiento estos hechos en E. Manzano Moreno, *La frontera de al-Andalus*, pp. 354-357.

46. *Ajbār Maŷmūʿa*, ed. y trad. cits., pp. 157-158/137-138.

47. La frase «Tu abuelo ¿no fue portero de Ḥawṯara b. ʿAbbās y hacía soga y estera en su portal» hace referencia a Ḥawṯara b. ʿAbbās, quien era nieto del ya citado ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik, el antecesor de la otra rama del linaje Marwāní a la que nos hemos referido en las páginas anteriores (véase el cuadro 5.3). Este Ḥawṯara vivió en época de ʿAbd al-Raḥmān II y no encuentro otra referencia a él más que la que menciona que tuvo durante algún tiempo como secretario al apasionado poeta Saʿīd al-Rašīš (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 378; trad. cit., p. 249). Es posible que el califa se esté refiriendo a que los ancestros de Aḥmad habían sido menos renombrados que la otra rama del linaje.

48. Un posible miembro de una rama lejana de la familia Omeya es Saʿīd b. al-Munḏir Ibn al-Salīm al-Marwānī, quien desempeñó sucesivos puestos como *ʿāmil*, caído y visir hasta su muerte ocurrida en 937-8/326 h. (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 290). Ibn Ḥazm señala que este Saʿīd

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

«decía» que su linaje remontaba hasta el califa de Damasco Hišām (E. Terés, «Linajes árabes», p. 69). Sin embargo, creo que está en lo cierto M. A. Makki, cuando señala que estos Banū Salīm eran en realidad descendientes de un *mawlà* del califa Sulaymān («Notas» a la ed. del *Muqtabis III.2*, n. 7, pp. 410-411).

49. *Ajbār Maŷmū'a*, ed. y trad. cits., pp. 85 y 83. Esta costumbre continuó hasta la época de ʿAbd al-Raḥmān II en que dos miembros de la administración «queriendo renovar entonces el turbante, encontraron debajo aquellos pedazos viejos ... los desataron y los arrojaron, poniendo el turbante nuevo, en ocasión de que Ŷahwar estaba ausente. Luego que éste volvió, desaprobó altamente lo hecho y llamó quien buscase los pedazos para colocarlos de nuevo; pero ni se encontraron, ni le hizo nadie gran caso». Nótese que la lanza siguió conservándose.

50. ʿAbd Allāh hizo entrega de su anillo a su nieto ʿAbd al-Raḥmān III (Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., p. 157; trad. cit., p. 260). La conservación de anillos de los antecesores es puesta de relieve en *ibid.*, ed. cit., p. 81; trad. cit., p. 131.

51. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., pp. 48. 61, 68, 81, 94, 113, 156, 233 y 254; trad. cit., pp. 74, 96, 110, 131, 153, 186, 260, 385 y 419.

52. Así lo señala un texto de ʿAbd Allāh b. al-Ḥakam b. al-Naŷŷār recogido por Ibn Ḥayyān en *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 284-285; trad. cit., p. 175.

53. L. Torres Balbas, «Arte hispanomusulmán. Hasta la caída del califato de Córdoba», en *Historia de España*, dirigida por R. Menéndez Pidal, *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031)*, vol. V, Madrid, 1957, pp. 342-370, 386-413 y 465-587.

54. La noción de que sólo una ideología unificadora y legitimadora es capaz de dar sentido a elementos artísticos dispersos procede de M. Acién, «La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del estado islámico», *Visigodos y Omeyas*, p. 439.

55. A. Jiménez, «La qibla extraviada», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 3 (1991), pp. 189-209; M. Rius, *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-aqṣà*, Barcelona, 2000, pp. 113, 174 y ss. El mismo método de orientación se utilizó tanto en la mezquita de Bāb al-Mardūm (hoy Cristo de la Luz en Toledo), así como en las mezquitas de la Alcazaba de Badajoz y de Almonaster la Real (Huelva).

56. Al-Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb*, ed. cit., I, p. 562; N. N. Khoury, «The Meaning of the Great Mosque of Cordoba in the Tenth Century», *Muqarnas*, XIII (1996), p. 83.

57. Uno de los ulemas más importantes del círculo cordobés de época omeya, Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 900/287 h.), reunió un buen número de tradiciones referidas a las «innovaciones» y su condena (*K. al-bida'*, *Tratado*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

contra las innovaciones, ed. y trad. M. I. Fierro, Madrid, 1987). Para la contraposición entre *bi'da* e *ittibā'* véase el estudio preliminar a esta obra, p. 101, así como el propio contenido de ella, II, 3, 4, 5, 6; para la definición del término *ittibā'*, véase *EI*, 2.ª, voz *Iṣlāḥ*.

58. El empleo de trabajadores indígenas en la mezquita de al-Aqsà está atestiguado por un texto bizantino de finales del siglo VII (B. Flusin, «L'esplanade du temple a l'arrivée des Arabes, d'aprés deux récits Byzantines», en J. Raby y J. Jones, eds., *Bayt al-Maqdis. 'Abd al-Malik's Jerusalem*, Oxford, 1992, pp. 17-31). En el caso de Damasco son los papiros de Afrodito los que hablan del empleo de mano de obra egipcia (K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, p. 46).

59. Sigo aquí la opinión de Torres Balbas (*op. cit.*, pp. 389-393), aun reconociendo los problemas que plantea *Muqtabis II.1*, al decir que 'Abd al-Raḥmān II añadió dos naves, una a cada lado, a las *nueve* que tenía desde tiempos de su bisabuelo (ed. cit., pp. 281-284; trad. cit., pp. 173-176). Ni la evidencia en el subsuelo, ni los restos de la fachada occidental de la mezquita confirman esa ampliación. M. Ocaña señalaba que la primitiva planta del edificio dibuja un cuadrado casi perfecto de 79 metros de lado «y a una planta y a una distribución tan regulares nunca se ha llegado por yuxtaposición de construcciones distintas» («Arquitectos y mano de obra en la construcción de la Gran mezquita de Occidente», *Cuadernos de la Alhambra*, 21 [1985], p. 62). P. Marfil Ruiz, «Avance de resultados del estudio arqueológico de la fachada este del oratorio de 'Abd al-Raḥmān I en la mezquita de Córdoba», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, IV (1999), pp. 175-207.

60. Este cálculo se basa en una estimación de 0,5 metros cuadrados como el espacio necesario para que un musulmán pueda realizar cómodamente sus oraciones. En realidad, el número de personas que podían utilizar la mezquita debía de ser el doble del ya señalado si se tienen en cuenta los casi 2.700 metros cuadrados adicionales del patio, susceptibles de ser utilizados cuando el interior estaba lleno.

61. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. y trad. cits., pp. 282 y 173-174.

62. Al-Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb*, I, 563.

63. Paralelos en Kūfa (Creswell, *op. cit.*, p. 10), Qayrawān, Damasco (R. Hillenbrand, *Islamic Architecture*, Edimburgo, 2000, p. 72) y posiblemente Jerusalén.

64. Ibn 'Iḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., pp. 61-62; trad. cit., p. 98. Llama la atención que este curioso método de adjudicación reaparezca también en un relato referido a la primera época emiral con respecto a una propiedad en disputa sobre la que el juez de Córdoba dictamina que corresponderá al primero que llegue y se apodere de ella (Al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, ed. y trad. cits., pp. 118-119 y 145). Es difícil saber si todo esto no es más que un *topos* o si bien refleja una anarquía legal a comienzos del emirato omeya.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

65. Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., pp. 78-82 y 63-66.

66. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., p. 114; trad. cit., p. 187; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, ed. Antuña, pp. 2-3; Ibn ʿIḏāri, *Al-Bayān III*, ed. Lévi Provençal, París, 1930, pp. 51, 57-58, 82-83; trad. F. Maíllo, pp. 57, 61-62 y 79-81.

67. A. Montejo y J. A. Garriguet, «El Alcázar andalusí de Córdoba: estado actual de la cuestión y nuevas hipótesis», *I Congreso Internacional sobre fortificaciones en al*-Andalus, Algeciras, 1998, pp. 303-332. También, *Informe elevado por la ponencia oficial de la Comisión Provincial de Monumentos al Excelentísimo Ayuntamiento de Córdoba para que sea recuperado a la vía pública el llamado antiguamente «Callejón del adarve de las casas del Obispo»*, Córdoba, 1969.

68. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, ed. cit., pp. 2-3.

69. Al-Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb*, ed. cit., I, p. 389.

70. Allí fue enterrada Sayyida, hija del emir ʿAbd al-Raḥmān I (Al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, ed. y trad. cits., pp. 45 y 56). Un hijo del emir ʿAbd Allāh, Abān, muerto en 915 (303 h.) también fue enterrado aquí (Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., p. 168; trad. cit., pp. 279-280). Hay también abundantes epitafios procedentes de esta zona que confirman su uso por parte de miembros de la familia Omeya (E. Lévi Provençal, *Inscriptions arabes de l'Espagne*). Es posible que el de Qurayš fuera un espacio reservado dentro del gran cementerio del arrabal.

71. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 181-184; trad. cit., pp. 88-91. Todas estas precauciones estaban justificadas. Aparte de los problemas que le habían causado sus tíos, en las cárceles de al-Ḥakam I languidecían al menos otros dos tíos suyos y un hermano, mientras que su hijo mayor había intentado asesinarle.

72. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 277-278.

73. Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., pp. 25 y 19; Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., pp. 45-46 y 49; trad. cit., pp. 70 y 76.

74. En 850 (235 h.) y después de una de sus incontables rebeliones Mūsà b. Mūsà, de los Banū Qasī, se sometió a ʿAbd al-Raḥmān II, pero en esta ocasión el emir exigió la renovación del juramento de fidelidad. También en la sumisión del señor de Zaragoza, Muḥammad b. Hāšim al-Tuŷībī en 937 (326 h.) se contemplaba la renovación del juramento de fidelidad al califa (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.2*, ed. Makki, p. 4; *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 277).

75. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.2*, ed. Makki, p. 120. Los Omeyas que juraron al nuevo emir fueron en primer lugar los cuatro hijos del emir al-Ḥakam que todavía vivían (entre ellos al-Mugīra que recordemos había sido nombrado por su padre como segundo sucesor suyo) y a continuación los hermanos del nuevo emir.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

76. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, ed. Antuña, p. 4; *Una crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, ed. y trad. E. Lévi Provençal y E. García Gómez, Madrid-Granada, 1950, pp. 29-32 y 91-95.

77. Al-Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb*, ed. cit., I, pp. 386-388.

78. E. Tyan, *Encylopaedia of Islam*, voz *bayʿa*. También, aunque desfasado, M. Antuña, «La jura en el califato de Córdoba», *Anuario de Historia del Derecho Español*, VI, pp. 108-144. Sobre este tema he mantenido opiniones distintas a las muy sugestivas de M. Acién. E. Manzano, «Relaciones sociales en sociedades precapitalistas», pp. 899 y ss.; M. Acién, *Entre el feudalismo y el Islam. ʿUmar b. Ḥafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén, 2.ª ed., pp. V-VIII.

79. E. Lévi Provençal, *Historia de la España musulmana. Instituciones y vida social e intelectual*, p. 107. La idea es además contradictoria con lo que este mismo autor añade pocas líneas después cuando señala que «desde mediados del siglo IX hasta finales del reinado de al-Nāṣir ... un corto número de familias tenía una especie de monopolio hereditario de los cargos más relevantes de la administración central».

80. Aunque algunas fuentes señalan un origen árabe de ambas familias, tales afirmaciones parecen elaboraciones tardías muy poco creíbles, M. A. Makki, «Notas» a la ed. del *Muqtabis II.2*, nn. 86 y 97 y pp. 447 y 454-455. También, M. Meouak, *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne Umayyade (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*, Helsinki, 1999, pp. 77 y ss. y 129 y ss. M. I. Fierro, «Los mawālī de ʿAbd al-Raḥmān I», *Al-Qanṭara*, XX (1999), pp. 82 y 84-85.

81. Sobre Yūsuf b. Bujt, Makki, *op. cit.*, n. 95, p. 453; Fierro, «Los mawālī», p. 86.

82. Los Banū Basīl descendían de un *mawlà* del califa Hišām; los Banū ʿAbd al-Raʾūf de un *mawlà* del califa Marwān. Umayya b. Yazīd había llegado a al-Andalus con el *ŷund* sirio y fue secretario de ʿAbd al-Raḥmān I; pese a que su hijo conspiró contra al-Ḥakam I en favor de su tío Sulaymān, sus descendientes ocuparon puestos importantes hasta época califal. Mugīṯ al-Rūmī era *mawlà* del califa al-Walīd y había participado en la conquista del 711: sus hijos y nietos fueron también altos funcionarios en época emiral. ʿAbd al-Ḥāmid b. Gānim era *mawlà* del primer emir omeya. Véanse Makki, *op. cit.*, nn. 19, 82, 93 y 100, pp. 416-417, 444-446, 451-452 y 456-457; Fierro, «Los mawālī», pp. 81, 82, 86; Meouak, *Prosopographie*, pp. 147 y ss. Sobre el origen de los Banū Ḥudayr, Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, pp. 152 y 64: Abū Mūsà Ḥudayr conocido como al-Maḏbuḥ formaba parte de un grupo de 130 esclavos que formaban una guardia especial y procedían del quinto del botín de Narbona heredado por al-Ḥakam I de su padre Hišām. Cf. Ibn al-Abbār *Ḥulla*, I, ed. cit., p. 232.

83. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 344; trad. cit., p. 223. La noti-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cia se refiere al poeta ʿUbayd Allāh b. Qarlumān b. Badr, que vivió en tiempos del emir ʿAbd al-Raḥmān II y del que se dice era nieto de Badr, el *mawlà* que acompañó a ʿAbd al-Raḥmān I en su peripecia desde Oriente. Sin embargo, las informaciones son algo confusas, al-Jušanī, *Ajbār al-Fuqahā'*, I239, Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj ʿulamā'* 1436 y 141. M. I. Fierro, «Los mawālī», pp. 70-71.

84. Al cargo desempeñado por el primer miembro de la familia en Sevilla, hay que añadir el de gobernador que un nieto suyo, Umayya, ocupó en esa ciudad en época de la *fitna*, cuando los disturbios que allí se producían le obligaron a solicitar ayuda militar que le fue otorgada por tres de sus hermanos. Todavía en tiempos de ʿAbd al-Raḥmān III dos descendientes de Abū ʿAbda fueron nombrados allí gobernadores durante cortos espacios de tiempo (M. Meouak, *Prosopographie*, pp. 82-85 y 95). También Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, pp. 265 y 283, a propósito de Muḥammad b. Ỳahwar b. ʿUbayd Allāh b. Muḥammad b. Abī ʿAbda.

85. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, p. 46: al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 635.

86. ʿAbd al-Raḥmān b. Abī ʿAbda fue nombrado gobernador de Zaragoza pero tuvo que soportar el desprecio de un jefe árabe local por su condición de *mawlà*, lo que obligó al emir al-Ḥakam I a sustituirle (Al-Jušanī, *K. al-Quḍāt*, ed. y trad. cits., pp. 73 y 91).

87. P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law. The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge, 1987, pp. 36-40. J. Juda, *Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit*, Tubinga, 1983, pp. 184-188.

88. Un ejemplo andalusí de este precepto aparece en la historia de un miembro de la «tribu» árabe de Kināna, oriundo de Jaén, que era *ṣanīʿa* del futuro emir Hišām y que se presentó ante éste exponiéndole su caso: un hombre de Kināna había matado a otro, lo que obligó a que el precio de la sangre (*diya*) fuera pagado por todo su clan (*ʿaqila*). Sin embargo, Sulaymān, hermano de Hišām, y a la sazón gobernador en Jaén, había obligado a este kinānī a pagar más de lo que le correspondía. Hišām ofreció al kinānī el collar de una esclava para que pagara su parte y la del resto de los kināníes, pero el demandante se negó a aceptarlo. Él sólo quería que se reparara la injusticia cometida. Hišām entonces presentó el caso ante su padre el emir, quien se ofreció a pagar la compensación con fondos del tesoro público. La historia termina con un diálogo en el que el kinānī intenta devolver el collar, pero el magnánimo Hišām lo rechaza porque «jamás vuelve a mi poder lo que una vez he dado». Todo el relato tiene un fuerte aroma legendario (*Ajbār Maỳmūʿa*, ed. y trad. cits., pp. 121-124; 110-112).

89. Los juristas continuaron haciendo disquisiciones sobre hasta qué límite de parentesco debía llegar la responsabilidad e incluían prolijos argumentos sobre las tribus que podían verse afectadas por el pago de la *diya*, aunque como señalaba el jurista de época califal Ibn al-ʿAṭṭār, «esto ocurre

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pocas veces en al-Andalus» (Ibn al-ʿAṭṭār, *K. al-waṯaʾiq wa l-siyillat*, ed. P. Chalmeta, Madrid, 1983; traducción: *Formulario notarial y judicial andalusí*, estudio y traducción P. Chalmeta y M. Marugán, Madrid, 2000, pp. 300 y 506-507).

90. J. Juda, *op. cit.*, pp. 71 y ss. Existen otros nombres para este tipo de vínculo que, sin embargo, siempre unía a dos libres, uno árabe y otro perteneciente a la población sometida.

91. Todo esto no obsta para que el argumento de P. Crone en el sentido de que el *walāʾ* de época islámica no deriva del *ḥilf* preislámico sea correcto, ya que un tratado de *ḥilf* sólo se establecía entre árabes, mientras que el *walāʾ* vinculaba a árabes con no árabes. No obstante, el problema no consiste en establecer una ascendencia genética de la institución —que, en efecto, puede haber sufrido la influencia decisiva del derecho provincial romano—, sino más bien en entender qué papel jugaba en la sociedad de los conquistadores. Desde este punto de vista, la equiparación que hacen los juristas musulmanes entre *walāʾ* y *ḥilf* es importante, porque pone al descubierto que el *walāʾ* contractual era una forma de alianza (P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, pp. 51-56, en especial p. 53 y n. 107).

92. P. Crone (*Slaves on Horses*, p. 237, n. 338) cita casos de *mawālī* que no eran musulmanes. Sin embargo, algunos de ellos corresponden a *libertos* que eran cristianos, por lo que no se ajustan al tipo de *walāʾ* que aquí se está analizando sino al *walā al-ʿitāqa* que se verá a continuación. En cambio, sí son pertinentes los casos que cita de gobernantes no musulmanes del este de Iraq que eran *mawālī* y miembros de las clases dirigentes de esas zonas.

93. J. Juda, *op. cit.*, pp. 64 y ss. P. Crone, *op. cit.*, pp. 36 y ss.

94. P. Crone, «Roman, Provincial and Islamic Law», pp. 73-76, y E. I. 2.ª, voz *mawlà*, señalando que este tipo de prácticas fue condenado por la tradición profética temprana.

95. Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, ed. cit., p. 502.

96. Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīŷ iftitāḥ*, ed. y trad. cits., pp. 63 y 50; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 460-462; trad. cit., pp. 321-322.

97. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, señala que en el año 844 (230 h.) «se pactó el amán de Mūsà b. Mūsà, concluyéndose con él la paz, aunque sus intenciones eran dobles, por lo que no tardó en quebrantarla».

98. Según M. I. Fierro, Bazīʿ tal vez tuvo un origen astur, «Los mawāli», pp. 72-73. Su descendiente, Muḥammad b. Waḍḍāḥ, fue objeto de críticas por su deficiente conocimiento del árabe. Uno de sus rivales, al escucharle leer un texto, se mofó de él diciendo: «¿De dónde ha salido esto?, ¿no te parece de Oviedo?». El mismo ulema, al conocer la interpretación que daba Muḥammad b. Waḍḍāḥ a una tradición, comentó: «De Oviedo vendrá quien explicará el hadiz del Profeta» (L. Molina, «Un árabe entre muladíes: Muḥammad b. ʿAbd al-Salām al-Jušanī», *EOBA*, VI [1994], p. 345).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

99. Al-Jušanī, *Ajbār al-fuqahā'*, p. 122. Ha sido traducido y estudiado por M. I. Fierro, «Bazī': mawlà de ʿAbd al-Raḥmān I y sus descendientes», *Al-Qanṭara*, VIII (1987), pp. 99-118.

100. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 151-152; trad. cit., p. 64 y n. 108. Aunque la traducción señala que Bazī' era *mawlà* de ʿAbd al-Raḥmān I, en realidad el texto dice que era *mawlà* de Umayya el hijo de ese emir. M. I. Fierro señala que Umayya habría heredado la «clientela» de Bazī' y que su encarcelamiento tal vez estuviera vinculado a que el propio Umayya también fuera encerrado en prisión por su sobrino, el emir al-Ḥakam (M. I. Fierro, «Bazī'», pp. 105-106).

101. M. I. Fierro, «Bazī'», pp. 109 y ss.

102. Comunicación personal cit., por E. Lévi Provençal, *Historia de la España musulamana*, V, p. 117, n. 74. M. I. Fierro, «Árabes, bereberes, muladíes y mawālī. Algunas reflexiones sobre los datos de los diccionarios biográficos», *EOBA*, VII, Madrid, 1995, pp. 41-54. Juda, *op. cit.*, p. 85.

103. P. Crone atribuye, de forma algo confusa, a la dispersión de los conquistadores en la península el escaso número de mawālī andalusíes (E. I. 2.ª, voz *mawlà*).

104. El caso de los Banū Qasī es idéntico al de los habitantes de Huesca, ciudad de la que al-ʿUḏrī nos dice en pleno siglo XI (V h.) que en ella no existían linajes árabes, pues aquellos que pretendían tener tal origen eran en realidad conversos que adscribían su origen al de los árabes que la conquistaron y por cuya intercesión se habían convertido (*Ṭarṣī al-ajbār*, ed. cit., pp. 56-57; trad. F. de la Granja, p. 62).

105. Al-Ṭabarī, 3, p. 351; trad. H. Kennedy, *The History of al-Ṭabarī*, vol. XXIX, *Al-Manṣūr and al-Mahdī*, Nueva York, 1990, p. 250.

106. Al-Jušanī, *Ajbār al-fuqahā'*, ed. cit., n.º 126, p. 111. El dato se incluye en la biografía del nieto del manumitido, Muḥammad b. Jālid b. Martinīl, que desempeñó diversos puestos en la Córdoba de comienzos del siglo IX (III h.)

107. C. de la Puente, «Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de la manumisión según el derecho mālikí», *Al-Qanṭara*, XXI (2000), p. 356.

108. C. de la Puente, «Eunucos en al-Andalus en época omeya», en C. de la Puente, ed., *Identidades marginales*, Madrid, 2003, pp. 147-193.

109. Un Manṣūr, calificado como *fatà jaṣī*, fue el primer eunuco elevado al puesto de *ḥājib* por parte de ʿAbd al-Raḥmān I. Véanse al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, ed. cit., III, p. 45; Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., II, p. 48; trad. cit., p. 74. Nada sabemos sobre él, excepto que murió en 801 (185 h.) en el curso de una expedición (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 117, trad. cit., p. 37). Un eunuco llamado Masarra fue nombrado para la magistratura encargada de la represión de los abusos (*juṭṭat al-mašālim*). Véase *Ḏikr bilād*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

al-Andalus, ed. y trad. cits., pp. 91 y 118. Este dato contradice informaciones más fiables según las cuales esta magistratura sólo se configuró en época califal (C. de la Puente, *op. cit.*, pp. 163-168).

110. Según Ibn Ḥazm, su padre era un cristiano de Carmona convertido al islam. El emir al-Ḥakam I, llevado por su depravación, castraba a los hijos de sus súbditos para convertirlos en servidores suyos. Éste fue el destino de Ṭarafa b. Laqīṭ, hijo de un bereber de los Hawwāra, gobernadores de la frontera, o del propio Naṣr, *Ŷamhara*, ed. cit., pp. 95-96; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 233; trad. cit., p. 132. Es difícil saber si se trata de una invención, o bien de un fogonazo de veracidad. La castración de hombres libres y musulmanes es excepcional (C. de la Puente, *op. cit.*, pp. 164-166). Me llama la atención, aunque no sé cómo explicarlo, que un Ṭarafa b. Laqīṭ aparezca en 941 (330 h.) como supervisor de las sucesiones (*juṭṭat al-mawārīṯ*). Véase Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, p. 329.

111. Eulogio, *Memoriale Sanctorum*, II, 1, 3 , ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Madrid, 1963, II, p. 399. Tal vez la expresión *clauiculario proconsule* sea un calco de *ḥāŷib*, aunque no consta que Naṣr fuera encumbrado a esa dignidad.

112. J. Vallvé, «Naṣr, el valido de ʿAbd al-Raḥmān II», *Al-Qanṭara*, VI (1985), pp. 179-197. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 281 y ss.; trad. cit., pp. 173 y ss.

113. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 284, 374 y 459-460; trad. cit., pp. 175, 320 y 247. Entre los poetas que exaltaron su gloria se encuentra Ibn al-Šamir (o Ibn al-Šimr), quien después de suplicar que «la gracia de Dios no cese sobre Naṣr», no tuvo ningún rubor en componer tras su desgracia un poema en el que, entre otras cosas, decía: «Le disteis poder y se hizo con vuestra gloria / y casi su incendio nos abrasa / pues reunió a viles bandidos y salteadores de caminos / haciéndoles desear matarnos y saquearnos» (*ibid.*, pp. 339 y 278-279). E. Teres, «Ibn al-Šamir, poeta-astrólogo en la corte de ʿAbd al-Raḥmān II», *Al-Andalus*, XXIV, 2 (1959), pp. 449-463.

114. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.2*, ed. cit., pp. 26-28.

115. Vallvé, *op. cit.*, pp. 189 y ss. Una poesía satírica contra Naṣr fue compuesta por Yaḥyà al-Gazāl, emparentado con la familia de los *mawālī* Banū Jālid (su hermana fue la madre del célebre Hāšim b. ʿAbd al-ʿAzīz) con jocosas referencias al pene de un burro ensartado en el trasero del eunuco, de su padre y de otro de sus compañeros en la administración (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 252; trad. cit., p. 150).

116. Badr es citado en *Muqtabis III* (ed. cit., p. 130) como *al-ṣaqlabī al-waṣīf al-jaṣī*. Sin embargo, no es el mismo Badr que fue promovido al visirato por los excelentes servicios que prestó al emir (Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīŷ*, ed. cit., p. 112). Este visir, llamado Badr b. Aḥmad, había sido un niño abandonado en una mezquita y recogido por el futuro emir ʿAbd Allāh. Más tarde,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ya en época de ʿAbd al-Raḥmān III, este Badr fue visir y *ḥāŷib*, así como padre de dos hijos también integrados en la administración (Ibn Ḥazm, *Naqṭ al-ʿarūs*; Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, II, ed. cit., p. 159; trad. cit., p. 265). Cf. C. de la Puente, «Los eunucos en al-Andalus», p. 173.

Capítulo 6. El poblamiento y los recursos

1. J. Arce, *Mérida tardorromana*, Mérida, 2002, p. 205. P. Guichard, *Al-Andalus*, pp. 267-269.

2. El diccionario más antiguo que nos ha llegado es el de Muḥammad b. Ḥārit̲ al-Jušanī (m. 971/361 h.) que contiene 527 biografías. A éste le sigue el de Ibn al-Faraḍī (m. 1013/403 h.) que recoge más de 1.400 personajes, mientras que el de Ibn Baškuwal (m. 1183/578 h.) recoge especialmente biografías del último período del califato y de la época taifa y almorávide. Otras obras que continúan y completan éstas son las de al-Ḥumaydī (m. 1095/488 h.), el cadí ʿIyāḍ (m. 1149/544 h.) o Ibn al-Abbār (m. 1260/658)

3. M. I. Fierro y M. Marín, «La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (siglo II/VIII-comienzos del siglo IV/X)», en P. Cressier y M. García Arenal, eds., *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, 1998, pp. 65-97.

4. Ch. Picard, *Le Portugal musulman (VIIIe-XIIIe siècles). L'Occident d'al-Andalus sous domination islamique*, París, 2000, pp. 118-119.

5. J. M. Macías, «Cerámicas tardorromanas de Tarragona: economía de mercado *versus* autarquía», en L. Caballero, P. Mateos y M. Retuerce, eds., *Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la península Ibérica*, Mérida, 2004, pp. 21-39. J. A. Remolà, *Las ánforas tardoantiguas en Tarraco (Hispania Tarraconensis). Siglos III-VII*, Tarragona, 2000.

6. Éste puede ser el sentido de la noticia de Aḥmad al-Rāzī cuando señala que Mūsà b. Nuṣayr ordenó la ejecución de los habitantes de Tarragona y la destrucción de sus edificios, cosa que no pudo llevar a cabo debido a la solidez de su fábrica (*Crónica del Moro Rasis*, ed. D. Catalán y M. S. de Andrés, Madrid, 1974, pp. 40-42).

7. Al-Ḥimyarī, *K. al-rawḍ al-miʿṭār*, ed. I. ʿAbbās, p. 392; trad. E. Lévi Provençal, p. 153.

8. E. Manzano, «La projecció de l'estat Omeia al thagr», *L'Islam i Catalunya*, Barcelona, 1998, pp. 65-71.

9. A. Ribera y M. Rosselló, «El primer grupo episcopal de Valencia», en *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, Valencia, 2000, pp. 165-186; J. Pascual, A. Ribera y M. Rosselló, «Cerámicas de la ciudad de Valencia entre la época visigoda y omeya (siglos VI-X)», en *Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la península Ibérica*, pp. 67-117.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

10. En algunas versiones que recogen la traducción de al-Rāzī, se cita, en efecto, el traslado de las reliquias de San Vicente desde Valencia hasta un monasterio situado en el cabo de San Vicente, en el extremo del Algarve portugués, que adquirió gran importancia en época musulmana. Aunque el texto no habla de destrucción de la ciudad, sí que señala que el traslado se produjo ante la llegada del emir (*Crónica del moro Rasis*, pp. 282-283). Sobre la rebelión de ʿAbd al-Raḥmān al-Ṣiqlabī, Ibn al-Aṯīr, *Al-Kāmil*, ed. cit., V, p. 54; trad. cit., p. 126.

11. Cf. *supra* p. 195.

12. S. Ramallo, E. Ruiz Valderas y M. C. Berrocal, «Contextos cerámicos de los siglos V-VII en Cartagena», *Archivo Español de Arqueología*, 69 (1996), pp. 135-190. A. J. Murcia y M. G. Martínez, «Cerámicas tardorromanas y altomedievales procedentes del teatro romano de Cartagena», en *Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la península Ibérica*, Mérida, 2004, pp. 169-223. Aunque las descripciones de Ibn Ḥawqal y al-Rāzī mencionen Cartagena como *madīna* en pleno siglo X (IV h.) sorprende que no sea citada en las crónicas del período.

13. C. Sánchez Albornoz, *Despoblación y repoblación en el valle del Duero*, Buenos Aires, 1966.

14. J. A. Gutiérrez, «La fortificación prefeudal en el norte peninsular: castros y recintos campesinos en la Alta Edad Media», en I. C. Ferreira Fernandes, *Mil anos de fortificaçoes na peninsula Iberica e no Magreb (500-1500)*, Palmela, 2002, pp. 19-28. I. Martín Viso, *Fragmentos del Leviatán. La articulación política del espacio zamorano en la Alta Edad Media*, Zamora, 2002, pp. 39-65.

15. A. Hernández Felix, *Cuestiones legales del islam temprano*, pp. 429-430.

16. E. Manzano Moreno, *La frontera de al-Andalus*, pp. 160-163.

17. L. Torres Balbas, *Ciudades hispanomusulmanas*, I, Madrid, s. f., pp. 47-69. Sólo en dos casos —Calatrava y Calatayud— se trata de establecimientos que datan del momento de la conquista. Aunque adquirieron cierta importancia no parecen haber alcanzado la categoría de ciudad antes del siglo IX. Es significativo que ambos topónimos estén formados por la palabra *Qal'a* seguida por un nombre personal árabe (*Rabāḥ* y *Ayyūb*, respectivamente) y es igualmente significativo que ambos se sitúen en las rutas que unen las ciudades que, veíamos, articulaban la trama urbana en esta época (Córdoba-Toledo en el caso de Calatrava; Toledo-Zaragoza en el de Calatayud). Sobre esta cuestión, véase *supra* capítulo 1.

18. E. Manzano, «Conclusiones», en *Cerámicas tardorromanas*, pp. 541-557.

19. E. Manzano, *La frontera de al-Andalus*, pp. 261-310.

20. J. Murillo, M. T. Casal y E. Castro, «Madinat Qurtuba. Aproxima-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ʿAzīz (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. cit., p. 46; trad. cit., p. 66). El *rabaḍ al-Šifāʾ* aparece entre los 21 arrabales cordobeses citados en el *Ḏikr bilad al-Andalus*, ed. cit., p. 33, trad. cit., p. 40.

30. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 301; al-Jušanī, *K. Quḍāt Qurṭuba*, ed. y trad. cits., pp. 189 y 235; *Muqtabis VII*, ed. cit., pp. 20-22; trad. cit., pp. 44-45.

31. M. Acién y A. Vallejo, *op. cit.*, pp. 119-120. Es posible que también existiera aquí una almunia, ya que al-ʿUḏrī habla de una *Munyat Umm Salama al-garbī*, *Tarṣī al-ajbār*, ed. cit., p. 122. Para la identificación del cementerio con las excavaciones realizadas en la Plaza de Colón, M. T. Casal, *Los cementerios musulmanes de Qurtuba*, Córdoba, 2003, pp. 72-82.

32. Al-Jušanī, *Ajbār al-fuqahāʾ*, n.º 469; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. y trad. cits., p. 338 y 217.

33. En Šabulār, en efecto, tenía huertos el alfaquí ʿAlqada b. Nūḥ b. al-Yasaʿ b. Muḥammad b. al-Yasaʿ b. Šayba b. Ṯahm b. ʿUbāda al-Ruʿaynī, los cuales habían formado parte del botín (*ganīma*) de su antepasado Muḥammad b. al-Yasaʿ, al-Jušanī, *Ajbār al-fuqahāʾ*, n.º 389.

34. *Fatḥ al-Andalus*, ed. cit., pp. 61 y 63; trad. cit., pp. 51 y 53.

35. J. Murillo, M. T. Casal y E. Castro, «Madinat Qurtuba». Quiero agradecer a uno de los autores de este trabajo, M. T. Casal, las amables informaciones que me proporcionó en el curso de una visita realizada a esta excavación.

36. M. Acién y A. Vallejo, «Urbanismo y estado islámico», p. 117.

37. F. Valdés, «El aljibe de la alcazaba de Mérida y la política omeya en el occidente de al-Andalus», *Extremadura Arqueológica*, V (1995), pp. 279-299.

38. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed y trad. cits., p. 214. M. I. Fierro y M. Marín, «La islamización de las ciudades andalusíes», p. 84. C. Delgado, *Regreso a Tulaytula. Guía del Toledo islámico*, Toledo, 1999, pp. 39-70.

39. M. Valor, *Arquitectura militar y palatina en la Sevilla musulmana*, Sevilla, 1991, p. 17.

40. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 422; trad. cit., p. 286.

41. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 356 y 361; trad. cit., pp. 317 y 321. Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., pp. 65 y 52. En época de la *fitna* del emirato la ciudad estaba amurallada (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 52).

42. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.2*, ed. Makki, p. 322. Hay constancia arqueológica de la destrucción de las murallas emeritenses (P. Mateos y S. Alba, «De *Emerita Augusta* a Marīda», *Visigodos y omeyas*, pp. 143.168); Sobre Zaragoza, al-ʿUḏrī, *Tarṣī al-ajbār*, ed. cit., p. 45. También se cita el caso de Écija como una de las ciudades que quedó sin muralla después de su rendición en estos años (*Muqtabis V*, p. 33).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ción al proceso de formación de la ciudad emiral y califal a partir de la información arqueológica», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, V (2004), pp. 257-290.

21. Lo que más tarde será el arrabal de Secunda aparece poco después de la conquista como alquería (M. Acién y A. Vallejo, «Urbanismo y estado islámico. De *Corduba* a *Qurṭuba-Madīnat al-Zahrā'*», en *Genèse de la ville islamique*, p. 110).

22. *Ajbār Maymū'a*, ed. cit., pp. 110 y 115-116; trad. cit., pp. 101 y 105-106. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 333; trad. cit., p. 214.

23. Ibn 'Iḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., II, p. 214; trad. cit., p. 355, a propósito de la embajada de Ayyūb b. Abī Yazīd, enviado en 946 (335 h.) por su padre, el rebelde jāriyī contra la autoridad de los califas fatimíes en Ifrīqiya.

24. Ibn Ḥazm, *Ṭawq al-Ḥammāma*, ed. cit., p. 102, a propósito de su maestro Abd al-Raḥmān b. Abī Yazīd al-Miṣrī, que vivía en el arrabal de al-Ruṣāfa. También Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, ed. cit., nn. 426 y 997. El futuro Almanzor tenía allí su residencia según Ibn 'Iḏārī, *Al-Bayān*, II, ed. cit., p. 258; trad. cit., p. 429. El ataque de los cordobeses contra las casas de los bereberes allí situadas, en Ibn 'Iḏārī, *Al-Bayān*, III, ed. cit., p. 75. En el cementerio de al-Ruṣāfa el primer personaje que puedo documentar es Aḥmad b. Qarlumān, m. en 988 (377 h.) (Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, ed. cit., n. 180).

25. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. y trad. cits., pp. 188 y 93. El lugar es uno de los jalones que conforman el perímetro de Córdoba en la descripción de al-'Uḏrī, *Tarṣī al-ajbār*, ed. cit., p. 122. *Ḏikr bilad al-Andalus*, ed. y trad. cits., pp. 33 y 40, lo cita como uno de los 21 arrabales que tenía Córdoba.

26. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 188; trad. cit., p. 93. Ya en época califal, hay referencias al arrabal allí formado (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. cit., p. 200; trad. cit., p. 241). El personaje más temprano que puedo documentar enterrado en ese cementerio es Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Qāsim (m. 319), al-Jušanī, *Ajbār al-fuqahā'*, ed. cit., n.º 161. M. Acién y A. Vallejo identifican este cementerio con los restos de una necrópolis que fueron excavados en la avenida del Aeropuerto, *op. cit.*, p. 116, n. 56.

27. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 188 y 414; trad. cit., pp. 93 y 278.

28. Se trata de Aḥmad b. Jālid b. Yazīd al-Ŷabbāb al-Jušanī, *Ajbār al-fuqahā'*, ed. cit., n.º 15; también vivieron allí otros ulemas, n.os 118 y 517. La leprosería debía de existir aún en época califal, Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj ulamā'*, n. 30. Para la conversión de la almunia de Mu'tà en arrabal, J. Zanón, *Topografía de Córdoba almohade a través de las fuentes árabes*, Madrid, 1989, p. 29.

29. Sobre las mezquitas de Ṭarūb y de al-Šifā', Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 287-288 y 304; trad. cit., pp. 178 y 191 y 146. Al arrabal de la mezquita de al-Šifā' se llegaba tras salir por la *Muṣāra* y torcer por una cuesta donde estaba la mezquita del *ḥāŷib* 'Isà b. Aḥmad b. 'Abī 'Abda. Por este camino se iba desde el Faḥṣ al-Surādiq hasta la almunia de Ibn 'Abd al-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

43. Sobre estos hechos, véase *supra*, capítulo 1. Tradicionalmente se ha pensado que la iglesia de Santa Rufina, convertida en mezquita, corresponde al actual convento de San Agustín, extramuros de la ciudad, donde se han excavado sepulturas que datan del siglo V (J. M. Campos, «Excavaciones en el antiguo convento de San Agustín (Sevilla)», *Anuario Arqueológico de Andalucía*, III [1985]).

44. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.2*, ed. Makki, p. 327. C. Delgado, *op. cit.*, pp. 78-96.

45. C. Barceló, «Columnas arabizadas en basílicas y santuarios del Occidente de al-Andalus», en F. Valdés y A. Velázquez, eds., *La islamización de la Extremadura romana*, Mérida, 2001, pp. 87-137.

46. Ibn al-Qūṭiya, *Ta'rīj*, ed. y trad. cits., pp. 66-67 y 53; al-ʿUḏrī, *Tarṣī al-ajbār*, ed. cit., p. 99; trad. R. Valencia, p. 123, n. 73, en donde se relata el ataque normando de 844. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, ed. Antuña, p. 77. Ibn Baškuwal, *Sīla*, ed. cit., n. 133, a propósito de un ulema sevillano enterrado en ese cementerio en 467 h.

47. B. Cabañero y C. Lasa, «Cultura islámica», p. 389.

48. S. Alba, «Ocupación diacrónica del área de Morería», *Mérida. Excavaciones arqueológicas* (1994-1995), I, pp. 285-315. P. Mateos y I. Sastre, «Mobiliario arquitectónico de época tardoantigua en el entorno del templo de Diana de Mérida. Una propuesta sobre su ocupación entre los siglos VI-IX, *Mérida Excavaciones Arqueológicas*, VII (2001), pp. 397-415; S. Alba, «Apuntes sobre el urbanismo y la vivienda de la ciudad islámica de Mérida», *Mérida. Excavaciones Arqueológicas*, VII (2001), pp. 417-438.

49. El emplazamiento de Algeciras había contado ya con una fábrica de salazones en época romana y con una presencia bizantina constatada en excavaciones arqueológicas. Véanse I. Navarro, A. Torremocha, y J. B. Salado, «Primeros testimonios arqueológicos sobre Algeciras en época bizantina», *V Reunió d'Arqueología Cristiana Hispànica*, Barcelona, 2000, pp. 223-227. L. Roldán, M. Bendala, J. Blánquez y S. Martínez, *Carteia*, Madrid, 1999[3], pp. 195-203.

50. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 419; trad. cit., p. 283.

51. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.2*, ed. Makki, p. 272. En la descripción de Aḥmad al-Rāzī se la cita como localidad dependiente de Toledo, pero las crónicas no la mencionan nunca. En cambio, Calatrava fue sede de gobernadores (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, pp. 32, 167, 318, etc.).

52. E. Manzano, *La frontera de al-Andalus*, pp. 118-124. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 119-120; trad. cit., p. 38.

53. Zorita es mencionada ya en el año 812 (197 h.), cuando un representante omeya fue enviado allí para poner paz entre bandos bereberes enfrentados entre sí, Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 135; trad. cit., p. 50. Sin embargo, ello no quiere decir que para entonces el recinto visigodo hubiera

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sido ya abandonado, ya que en ese recinto ha aparecido una moneda de ʿAbd al-Raḥmān II. L. Olmo Enciso, «Ciudad y procesos de transformación social entre los siglos VI y IX: de Recópolis a Racupel», en *Visigodos y omeyas*, pp. 385-399.

54. Mentesa ha sido tradicionalmente identificada con La Guardia. J. Aguirre y M. C. Jiménez Mata, *Introducción al Jaén islámico*, 1979; J. C. Castillo Armenteros, *La campiña de Jaén en época emiral*, Jaén, 1998, pp. 248-249 y 253-259. E. Manzano, «Señores y emires. Familias aristocráticas y soberanía omeya en al-Andalus», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 3 (1991), pp. 97-110.

55. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 420; trad. cit., p. 284 y n. 590, concluyente para establecer la equivalencia con El Tolmo de Minateda.

56. Sobre El Tolmo de Minateda sigo los trabajos de S. Gutiérrez, *La cora de Tudmīr: de la antigüedad tardía al mundo islámico*; «Ciudades y conquista: el fin de las ciuitates visigodas y la génesis de las mudūn islámicas en el sudeste de al-Andalus», en *Génese de la ville islamique*, pp. 137-157; «La identificación de Madinat Iyih: Nuevas perspectivas sobre viejos problemas», en *Homenaje a E. A. Llobregat*, Alicante, 2000, pp. 481-501; «Los contextos cerámicos altomedievales del Tolmo de Minateda y la cerámica altomedieval en el sudeste de la península Ibérica», *Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la península Ibérica*, pp. 119-168.

57. A. Barbero de Aguilera, «Las divisiones eclesiásticas y las relaciones entre Iglesia y Estado en la España de los siglos VI y VII», en *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid, 1992, pp. 193-195.

58. L. Abad, S. Gutiérrez, B. Garno, «La basílica y el baptisterio del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete)», *Archivo Español de Arqueología*, 73 (2000), pp. 193-221.

59. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 411 y 420-421; trad. cit., pp. 275 y 283-284. Según esta fuente, los conflictos se iniciaron porque un yemení tomó una hoja de viña del huerto de un muḍārī sin permiso de éste. La misma causa aparece en la biografía del profeta Mahoma para explicar enfrentamientos tribales en época preislámica (Ibn Isḥāq, *Sīrat rasūl Allāh*, trad. Guilaume, *The Life of Muhammad*, reimpr. 1987, p. 7).

60. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 84. Murcia no se convirtió en el principal centro urbano de la región hasta los siglos XII y XIII. Para una época anterior la excavación del llamado «alfar de San Nicolás» revela que allí se producían cerámicas emparentadas tanto con las denominadas del «tipo Pechina», como con las de Madīnat al-Zahrā', por lo que se le puede adscribir una cronología del siglo X. Véase P. Jiménez Castillo y J. Navarro Palazón, «El urbanismo islámico y su transformación después de la conquista cristiana: el caso de Murcia», en J. Passini, coord., *La ciudad medieval: de la casa al tejido urbano*, Cuenca, 2001, pp. 71-129.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

61. P. Galve Izquierdo y J. A. Benavente Serrano, «La necrópolis islámica de la Puerta de Toledo de Zaragoza», *III Congreso de Arqueología Medieval Española*, III, *Comunicaciones*, Oviedo, 1992, pp. 383-390. Una de las fechas absolutas que estos autores presentan, obtenida por carbono 14 es de 834 (± 35).

62. M. Almagro Basch, «La necrópolis hispano-visigoda de Segóbriga. Saelices (Cuenca)», en *Excavaciones Arqueológicas en España*, 84, Madrid, 1975. La adscripción musulmana de estos enterramientos pasó desapercibida al excavador, quien describe, por ejemplo, uno de ellos con el individuo «echado sobre el lado derecho, con la cabeza al sur mirando al este, orientación rara en esta necrópolis». Afortunadamente, su detallada descripción permite comprobar que las tumbas 3, 5, 9, 14, 17, 20, 22, 26, 32, 36, 45, 48, 73, 93, 97, 110, 140, y tal vez alguna más, son con seguridad musulmanas. La existencia de tumbas islámicas en Segóbriga fue ya señalada por L. Caballero en la reseña de esta obra en *Trabajos de Prehistoria*, 35 (1975), pp. 224-226; también M. Returce y A. Canto, «Apuntes sobre cerámica a partir de dos piezas fechadas por monedas», *Actas del II Congreso de Arqueología Medieval*, Madrid, 1987, pp. 98-99.

63. F. Ardanaz Arranz, *La necrópolis de Cacera de las Ranas (Aranjuez, Madrid)*, Madrid, 2000, pp. 82-83. Se trata de la sepultura 41, orientada en dirección SO-NE, con una anchura sensiblemente inferior al resto y en la que «el esqueleto apoyaba sobre su costado derecho ... refleja algún ritual desconocido...». No es aceptable la opinión del excavador al señalar que esta postura es «consecuencia de la reutilización de dichos enterramientos y no como ademán intencionado» (pp. 235-236). Otras sepulturas (n.os 31, 85 y 85) también presentaban individuos reclinados por un costado, pero en estos casos el ritual es menos claro.

64. V. Salvatierra y J. C. Castillo Armenteros, *Los asentamientos emirales de Peñaflor y Cerro Miguélico*, Sevilla, 2000, p. 99.

65. F. Fernández, J. Alonso de la Sierra y M. G. Lasso de la Vega, «La basílica y necrópolis paleocristianas de Gerena (Sevilla), *Noticiario Arqueológico Hispano*, XXIX (1987), pp. 105-199. Junto al hombro del difunto se encontró una vasija de cerámica hecha a mano con pasta gris e incisiones. En la tierra que cubría la tumba se encontró un anillo de bronce con una placa en forma de cruz patada. Para las incripciones halladas en la necrópolis, J. M. Correa y J. Pereira, «Sobre dos inscripciones halladas en Gerena», *Habis*, III (1972), pp. 325-329.

66. S. Macias, «A basilica paleocristà e as necrópoles paleocrista e islámica de Mértola: Aspectos e problemas», *XXXIX Corso de Cultura sull'arte ravennate e bizantina. Aspetti e problemi di archeologia e storia dell'arte della Lusitania, Galizia e Asturie tra Tardoantico e Medioevo*, Ravena, 1992, pp. 401-434.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

67. J. L. Serrano Peña y J. C. Castillo Armenteros, «Las necrópolis medievales de Marroquíes Bajos (Jaén)», *Arqueología y Territorio Medieval*, 7 (2000), pp. 93-115.

68. F. Piñero Jiménez y J. Martínez Romero, *Una necrópolis visigoda en La Guardia (Jañen)*, Jaén, s. f.

69. Corán, 9, 85. La tradición profética recoge como lícita la destrucción de tumbas de época preislámica, al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, trad. Oudas y Marçais, I, VIII, p. XLVIII. También T. Leisten, «Between orthodoxy and exegesis: some aspects of attitudes in the shari'a toward funerary architecture», *Muqarnas*, VII (1990), pp. 12-22, en especial p. 14, n. 24.

70. No comparto la idea de que el asentamiento de los conquistadores diera lugar a un paisaje rural plagado de células clánicas. No me parece que existan pruebas contrastadas que permitan mantener una visión que, a mi juicio, se ha generalizado sin apenas haber sido contrastada. Una exposición detallada de estos argumentos en E. Manzano, «Comunidades rurales de al-Andalus e interpretación segmentaria. Una crítica de la evidencia», *en prensa*.

71. Ibn al-Abbār, *Al-Takmila li-Kitāb al-ṣila*, ed. A. Bel y M. Ben Cheneb, Argel, 1920, n.º 557. El mismo pasaje en Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. 'Inān, I, p. 419, aunque con ciertas diferencias que hacen pensar que está corrupto (agradezco a R. al-Hurr sus amables indicaciones a este respecto). El desheredado al-Asbāṭ acabó comprando un lugar (*manzil*) llamado Bitrāliš y fue más tarde nombrado cadí de Elvira por 'Abd al-Raḥmān I. El emir Hišām le colmó de estipendios y le otorgó muchas aldeas (*ḍiyā'*) que pasaron a ser conocidas con su nombre. Su descendiente, Sa'īd b. Ŷūdī, se convirtió en jefe de los árabes de Elvira durante la *fitna*.

72. Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, ed. cit., pp. 254-255; trad. cit., E. Terés, pp. 99-100.

73. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, I, pp. 110-111. E. Manzano, «El asentamiento de los *ŷund*-s sirios», con ejemplos como el del cadí al-Faraŷ b. Kināna al-Kinānī, miembro del *ŷund* del Jordán movilizado en una expedición ordenada contra Galicia por el emir al-Ḥakam I (Al-Jušanī, *Qudāt*, ed. y trad. cits., pp. 73 y 91).

74. Al-Jušanī, *Ajbār al-fuqahā' wa l-muḥaddiṯīn*, ed. cit., nn. 345 y 425.

75. M. Jiménez Puertas, *El poblamiento del territorio de Loja en la Edad Media*, Granada, 2002, pp. 193-195.

76. Al-Jušanī, *ibid.*, n. 42.

77. Al-Jušanī, *ibid.*, nn. 53, 80 y 230.

78. Ibn al-Qūṭiya, *Ta'rīj*, ed. y trad. cits., pp. 29 y 16. Al-Jušanī, *Qudāt*, ed. y trad. cits., pp. 45 y 56; Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, ed. cit., p. 423. Sobre Ṭuwāba, *Ajbār*, ed. y trad. cits., pp. 57 y 63. La alquería de Labaṣ se encontraba emplazada en el *iqlīm* de al-Baṣal que dominaba Sevilla; cf. Ibn Ḥayyān,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Muqtabis V, ed. y trad. cits., p. 44; al-ʿUḏrī, *Tarṣī al-ajbār*, ed. cit., p. 109; trad. Valencia, p. 142.

79. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, III, ed. cit., p. 193; trad. cit., p. 165; al-ʿUḏrī, *Tarṣī al-ajbār*, ed. cit., p. 15-16; trad. Molina, pp. 85-86.

80. Para no hacer demasiado larga esta relación de ejemplos se han omitido casos como los Banū Aḍḥà, árabes Hamdāníes establecido en la alquería de Hamdān (actual Alhendín, al sur de Granada), Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāta*, ed. cit., I, p. 156; al-Marrakušī, *Al-Ḏayl wa l-Takmila*, ed. M. Bensherifa, I, p. 403; el abuelo de Sawwār b. Ḥamdūn, árabe que protagonizó una rebelión en época de la *fitna* del emirato y cuyo abuelo se había establecido en la alquería de Caparacena (*Iḥāta*, ed. cit., IV, p. 270). ʿUqba b. Nuʿaym, ancestro de ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Maʿāfirī, pertenecía al *ŷund* de Damasco, y se instaló en la alquería de *Šikanb* (Agicampe) en el *iqlīm* de Taŷarat al-ŷabal del *ʿamal* de Loja en la *kūra* de Elvira (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāta*, III, p. 524). En fin, el ancestro de los bereberes Banū ḏī l-Nūn de Santaver se había asentado en la *qaryat Aqāqala* situada en esa región (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, ed. Antuña, p. 118).

81. Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, ed. cit., p. 434; trad. Terés, p. 361.

82. Ch. Picard, «Quelques remarques sur la propriété du sol dans le Gharb al-Andalus pendant la periode musulmane», *Revue des Études Islamiques*, LX, 2 (1992), p. 492.

83. Sobre Billat al-ʿĀmiliyyīn, Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, ed. cit., p. 419; trad. E. Terés, p. 350. Sobre Muranyana, Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj iftitāḥ*, ed. y trad. cits., p. 76 y 61; sobre Billa Nūba, Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, ed. cit., p. 425, trad. E. Terés, p. 354, y también Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj iftitāḥ*, ed. y trad. cits., p. 26 y 20. Sobre Bāga, Ibn Baškuwal, ed. cit., n.º 305, biografía de al-Ḥasan b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Ṭawq al-Taglibī m. en 390 h.

84. A. García Sanjuán, *Evolución histórica y poblamiento del territorio onubense durante la época andalusí (siglos VIII-XIII)*, Huelva, 2003, pp. 85-86.

85. M. Acién, «De nuevo sobre la fortificación del emirato», p. 65. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāta*, ed. cit., I, p. 136; *Ajbār Maŷmūa*, ed. cit., p. 105.

86. H. Catarino, *O Algarve oriental durante a ocupaçao islamica. Povoamento rural e recintos fortificados*, en *Al-ʿUlyā*, n.º 6, vol. II, p. 577.

87. M. Bertrand y J. Sánchez Viciana, «Jolopos (La Peza, Grenade). Un ḥiṣn de la fitna», *Mil anos de fortificaçoes na peninsula Iberica e no Magreb*, p. 147.

88. Esta afirmación hay que plantearla con reservas ya que, en muchos casos, el interés de los arqueólogos por alcanzar los estratos de época romana —que son los que contienen los mosaicos— ha motivado que las ocupaciones tardías de las *villae* se encuentren mal documentadas. De todas formas, parece que lugares como la *villa* de El Ruedo (Almedinilla, Córdoba)

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

no presentan ocupación posterior al siglo VII (I. Muñiz, «Nuevos datos sobre la necrópolis tardoantigua de época visigoda de El Ruedo», *Antiquitas*, 11-12 [2000], pp. 111-173).

89. F. Alijo, «Cerámica musulmana en una villa romana del Bajo Imperio en Cártama (Málaga)», *Mainaké*, I (1979), pp. 217-222. También E. Serrano y A. de Luque, «Una villa romana en Cártama (Málaga)», *ibid.*, pp. 147-164.

90. VV.AA., *Carranque. Centro de la Hispania Romana. Catálogo de la Exposición*, Alcalá de Henares, 2001. J. Arce, «La villa romana de Carranque (Toledo, España): identificación y propietario», *Gerión*, XXI, 2 (2003), pp. 17-30. F. Teichner, «Acerca da vila romana de Milreu/Estoi. Cotinuidade da ocupaçao na época arabe», *Arqueologia Medieval*, 3 (1993), pp. 89-100. El contenido de estos epígrafes pide a Dios que se apiade sucesivamente de un al-Gamr b. Ḥafṣ, de un Naṣr b. ʿAbd al-Gāfir y de un ʿAṭāʾ b. ʿAbd al-Gāfir (con toda seguridad hermano del anterior), mientras que en otras líneas le solicita salvar del fuego a Aḥmad b. Naṣr b. ʿAtāʾ y a ʿĀmir b. Aḥmad b. Naṣr, presumiblemente su hijo. Para el desciframiento y traducción de estos *grafiti*, C. Barceló, «Columnas arabizadas», pp. 92-94, a quien sigo con preferencia sobre A. Sidarius y F. Teichner, «Termas romanas no Gharb al-Andalus. As inscriçoes árabes de Milreu (Estoi)», *Arqueologia Medieval*, 5 (1997), pp. 117-189.

91. M. Acién, «De nuevo sobre la fortificación del emirato», en I. C. Correira, coord., *Mil anos de fortificaçoes*, pp. 59-75. Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., pp. 38-40 y 29-31.

92. *Ajbār*, ed. y trad. cits., pp. 63 y 67-68. Eulogio de Córdoba, *Memoriale Sanctorum*, ed. cit., II, p. 411.

93. Al-Himyarī, *Rawf*, ed. cit., p. 507; trad. Lévi Provençal, pp. 202-203.

94. A. Isla, «*Villa, villula, castellum*. Problemas de terminología rural en época visigoda», *Arqueología y territorio medieval*, 8 (2001), pp. 9-19. C. Martin, *Le géographie du pouvoir dans l'Espagne visigotique*, Lille, 2003, pp. 46-51.

95. Sobre esta cuestión, véase *supra* el capítulo 1.

96. Eulogio de Córdoba, *Memoriale Sanctorum*, ed. cit., p. 366.

97. P. Guichard y D. Mischin, «La société du Gharb al-Andalus et les premieres *ḥuṣūn*», en *Mil anos de fortificaçoes*, pp. 177-188.

98. Al-ʿUḏrī, *Ṭarṣī al-ajbār*, ed. cit., pp. 90-92; trad. M. Sánchez Martínez, «La cora de Ilbīra en los siglos X y XI según al-ʿUḏrī», pp. 59-62.

99. M. Acién, «Poblamiento y fortificación en el sur de al-Andalus. La formación de un país de husun», pp. 137-150, *III Congreso de Arqueología Medieval Española*, I, Oviedo, 1989, pp. 135-150.

100. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, ed. Antuña, pp. 17-18, 29, 31, 60 y 143.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

101. A. Isla, «Los fugitivos y el título sobre ellos del Liber Iudicum», *Arqueología y Territorio Medieval*, 8 (2001), pp. 113-124.

102. M. Acién, «De nuevo sobre la fortificación en el emirato», pp. 60-61; V. Salvatierra y J. C. Castillo, *Los asentamientos emirales de Peñaflor y Cerro Miguélico*, p. 150.

103. A. Barbero y M. Vigil, *La formación del feudalismo*, pp. 52-104.

104. G. Ripoll y I. Velázquez, «Origen y desarrollo de las *parrochiae* en la Hispania de la antigüedad tardía», *Alle Origini della parrochia rurale (IV-VIII sec.). Atti della giornata temática dei Seminari di Archeologia Cristiana*, Ciudad del Vaticano (1999), pp. 101-165.

105. P. C. Díaz, «La Iglesia lusitana en época visigoda: la formación de un patrimonio monumental», en P. Mateos y L. Caballero, eds., *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época tardoantigua y medieval*, Mérida, 2003, pp. 133-142.

106. M. Sotomayor Muro, «Sedes episcopales hispanorromanas, visigodas y mozárabes en Andalucía», en C. González Román y A. Padilla Arroba, eds., *Estudios sobre las ciudades de la Bética*, Granada, 2002, p. 483.

107. Al-ʿUḏrī, *Tarṣīʿ al ajbār*, ed. cit., p. 90; trad. M. Sánchez, p. 55 (en ese *iqlīm* se encontraba la alquería de Asquerosa a la que se ha hecho mención más arriba). Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj iftitāḥ*, ed y trad. cits., pp. 64 y 51. Además, topónimos en los que aparece la palabra árabe *al-kanīsa* (la iglesia) son muy abundantes y especialmente numerosos en Valencia (L. Peñarroja Torrejón, *Cristianos bajo el islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Madrid, 1993, p. 280).

108. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed y trad. cits., pp. 97 y 111, en referencia a las fortalezas de Dos Amantes y de Ṭurruš. También pp. 144-145 sobre lugares habitados por cristianos.

109. Ch. Picard, «Quelques remarques», p. 481.

110. L. Caballero, «La arquitectura denominada de época visigoda ¿es realmente tardorromana o prerrománica», en *Visigodos y omeyas*, pp. 207-248. L. Caballero y F. Sáez, *La iglesia mozárabe de Santa Lucía del Trampal. Alcuéscar (Cáceres). Arqueología y Arquitectura. Memorias de Arqueología Extremeña*, 2, Mérida, 1999. No entro en el problema de la datación de algunas de estas iglesias que L. Caballero ha propuesto puede ser llevada a un momento posterior a la conquista. Esta tesis, que goza de partidarios y detractores, ha tenido el valor de plantear la necesidad de poner en cuestión los argumentos tipológicos que han llevado a fechar estas iglesias y de demostrar el uso de algunas de ellas en época emiral.

111. H. Catarino, *O Algarve oriental durante a ocupaçao islamica*, en *Al-ʿUlyā*, 6 (1997-1998), I, pp. 199-200; M. J. Maciel, «Montinho das Laranjeiras (Alcoutim). Escavaçoes de 1995», *Arqueologia Medieval* (1999), pp. 5-9, con bibliografía relevante. T. Ulbert, «El Germo. Una basílica y un edi-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

fico profano de principios del siglo VII», *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias y Bellas Letras*, 91 (1971), pp. 149-186.

112. L. Caballero, M. Retuerce y F. Sáez, «Las cerámicas del primer momento de Santa María de Melque, construcción, uso y destrucción», en *Cerámicas tardorromanas y altomedievales*, pp. 225-271.

113. S. Macias, «A basilica paleocristà e as necrópoles paleocrista e islámica de Mértola: Aspectos e problemas», pp. 401-434; C. Torres y S. Macías, eds., *Museu de Mértola. Basílica Paleocrista*, Mértola, 1993.

114. P. Mateos y L. Caballero, eds., *Repertorio de Arquitectura cristiana en Extremadura: época tardoantigua y medieval*, Mérida, 2003, pp. 67-72. C. Barceló, «Columnas arabizadas», pp. 96 y ss.

115. S. Gutiérrez, *La cora de Tudmir*, pp. 297-299, con discusión de la bibliografía relevante.

116. A. Jiménez, *La mezquita de Almonaster*, Sevilla, 1975; para la lectura del epígrafe, C. Barceló, «Columnas arabizadas», pp. 94-95, que se inclina por una fecha en torno al siglo XI. Véase, en cambio, M. Acién, «La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del estado islámico», p. 432.

117. P. Guichard y V. Lagardere, «La vie sociale et economique de l'Espagne musulmane aux XI-XIIe siècles a travers les fatwā/s du Mi'yār d'al-Wanšarīsī», *Melanges de la Casa de Velazquez*, 1990, pp. 199-236.

118. Ibn 'Iḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., pp. 58 y 241; trad. cit., pp. 92 y 398; el *Ḏikr bilad al-Andalus*, ed. y trad. cits., p. 143, da la cifra de 161.000 dinares para la ampliación.

119. M. Castro Priego, «Una nueva aproximación a las emisiones del emirato independiente (138-316/755-928 d.C.) y su alcance social», *Arqueología y Territorio Medieval*, VII (2000), pp. 171-184.

120. A. Canto, «De la ceca de al-Andalus a la de Madīnat al-Zahrā'», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, III (1991), p. 111.

121. Para todo el argumento que aquí se sigue, E. Manzano, «El asentamiento y la organización de los *ŷunds* sirios», pp. 327 y ss.

122. Al-'Uḏrī, *Tarṣī al-ajbār*, ed. cit., p. 53; trad. Granja, p. 57. E. Manzano, *La frontera de al-Andalus*, pp. 338 y ss.

123. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 292; trad. cit., p. 182; Ibn 'Iḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., pp. 231-232; trad. cit., p. 382; *Al-Bayān*, III, pp. 61-62 y 161-162; trad. cit., pp. 65 y 140-141.

124. A. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*, Cambridge, 1983. Cf. K. W. Butzer, E. Butzer, P. Kraus y J. Mateu, «Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?», *Annals of the Association of American Geographers*, LXXXV, 4 (1985), que reducen a diecinueve el número de especies introducidas en al-Andalus.

125. Al-'Uḏrī, *Tarṣī al-ajbār*, ed. cit., pp. 124-127.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

126. Cuando alguien se convertía dejaba de pagar la antigua capitación a la que estaban obligados los cristianos pero seguía pagando el impuesto territorial. No es lógico, ni muy incentivador para la conversión que pagara además el diezmo. El nuevo musulmán asumiría la obligación moral de pagar el *zakat*, es decir, la «limosna legal», pero sin tener una obligación fiscal (P. Chalmeta, «An Approximate Picture of the Economy of al-Andalus», en S. Khadra Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Brill, 1994, p. 747). Curiosamente, Chalmeta no extrae la lógica consecuencia de su razonamiento: la posibilidad de documentar el asentamiento de los conquistadores en la campiña cordobesa.

127. Esto explica que en el *iqlīm* de Awliyyat al-Sahla, cuyas 102 alquerías pagaban el *'ušr*, existiera una iglesia dedicada a santa Eulalia, mientras que en el *iqlīm* de Kurtiš se veneraba a los santos Servando y Germán. Véase M. Barceló, «Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato omeya de Córdoba (138-300/755-912) y el califato (300-366/912-976)», en *El sol que salió por Occidente*, pp. 108-109, tomando datos del *Calendario de Cordoba*.

128. M. Barceló interpreta erróneamente este dato como índice del ritmo de conversión al hacer coincidir el pago del *'ušr* con conversión al islam (M. Barceló, «Un estudio», pp. 103-136).

129. Como señala Chalmeta («An Approximate Picture», p. 749), la estimación del trigo y cebada en almudes deja la duda sobre si se está refiriendo al «almud del Profeta» con un peso de 812 gramos, o bien al *mudi*, medida utilizada en al-Andalus. Por el resto de magnitudes, es lógico pensar que se trata de esta última. La equivalencia del almud experimentó muchos cambios según las épocas y lugares. Para su estimación me baso en al-Muqadasī quien señala que el cafiz en al-Andalus contenía 60 *ratls*. El valor de este *ratl* varía entre 453 y 504 gramos. Dado que el almud estaba compuesto por 12 cahíces, su peso debía estar entre los 326 y 362 kilos. W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte*; Leiden-Colonia, 1971, p. 33; E. Lévi Provençal, *op. cit.*, V, pp. 136-138; E. Ashtor, *E.I. 2*, voz *makāyil*.

130. Parto de la estimación de Chalmeta («An approximate picture», p. 749), al calcular el diezmo sobre un promedio entre el 10 por 100 del producto en tierras de secano y el 5 por 100 en las de regadío, esto es, un 7,5 por 100 para el *'ušr*. Sin embargo, y dado que el documento está incompleto, me abstengo de realizar proyecciones sobre datos que no tenemos, tal y como hace este autor.

131. Al-Jušanī, *Qudāt*, ed. y trad. cits., pp. 109-110 y 133-136.

132. Por alguna razón no en todos los *iqlīm*-s aparece consignada esta partida, mientras que en otros la cifra es ilegible. En el primer caso puede tratarse de un descuido del copista.

133. Si aplicamos la equivalencia entre dinar y dirhem de 1:17, el total

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sería de 1.037 dirhems, aunque sólo es un cálculo indicativo. Véase P. Chalmeta, «Monnaie de compte, monnaie fiscale et monnaie réelle en al-Andalus», *Documents de l'Islam mediéval. Nouvelles perspectives de recherche*, El Cairo, 1991.

134. Los cristianos no estaban excluidos del servicio militar. Eulogio de Córdoba señala que al acceder al trono el emir Muḥammad ordenó la expulsión de palacio de los cristianos, al tiempo que decretaba se les suprimiera del pago del estipendio militar del que disfrutaban «dudum militaribus vescebantur annonis» (*Memoriale Sanctorum*, ed. cit., pp. 439-440).

135. A. Delgado, *Estudios de numismática arábigo-hispana*, pp. 61-62.

136. *Corpus Scriptorum Mozarabicorum*, ed. I. Gil, Madrid, 1973, pp. 549 y 551; M. Barceló, *op. cit.*, p. 113.

137. *Ḏikr bilad al-Andalus*, ed. y trad. cits., pp. 111 y 140-141; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 183-184 y 409-410; trad. cit., pp. 89-91 y 273-274.

138. Al-ʿUḏrī, *Tarṣī al-ajbār*, ed. cit., pp. 93 y 109; trad. M. Sánchez, p. 68; trad. R. Valencia, p. 113.

139. El poema es del inefable ʿUṯmān b. al-Muṯannà, Ibn Ḥayyān, *Muqtabis, II.2*, ed. cit., p. 382; trad. cit., p. 252.

140. Véase *infra* p. 422.

141. Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., pp. 93 y 78.

142. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 288-289 y 292-293; trad. cit., pp. 178 y 181-182.

143. Registro de las dádivas: *dīwān ahl al-ʿaṭā*. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 288-289 y 292-293; trad. cit., p. 226.

144. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 314-315; trad. cit., pp. 199-200.

145. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. cit., pp. 53, 70 y 148; trad. cit., 71. 93 y 187.

146. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 315; trad. cit., p. 200.

147. Vease *infra* el capítulo 7.

148. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 159-160; trad. cit., pp. 70-71; *Al-Bayān*, pp. 55-56.

149. Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj iftitāḥ*, ed. y trad. cits., pp. 87-88/72-74. La historia termina con el pueblo suplicando a Dios que les libre del tirano, cosa que ocurre con su muerte repentina. El emir entonces pide a al-Walīd b. Gānim que vuelva a asumir el cargo, a lo que éste se niega. No sé si Ḥamdūn b. Basīl estaba emparentado con personajes que con la *nisba* Basīl aparecen en época califal desempeñando importantes puestos.

150. Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., pp. 94-95 y 79-80.

151. A. Canto y T. Ibrahim, *Moneda andalusí*, p. 25.

152. R. Frochoso, «Los feluses del emirato independiente», *Numisma*,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

239 (1997), pp. 9-73. A. Canto, T. Ibrahim, *Moneda andalusí*, pp. 100-105 y 107-109. A. Canto, T. Ibrahim y F. Martín, *Moneda andalusí. La colección de la Casa de la Moneda*, p. 132.

153. A. Canto y E. Marsal, «On the metrology of the silver coinage of the Spanish Amirate», *Problems of Medieval Coinage in the Iberian Area*, 2, Avilés, 1986, pp. 167-180.

154. Continuando con el ejemplo de Ziryāb, y suponiendo un nivel de pureza de cada dirhem de plata de un 90 por 100 y una variación de 2,70 gramos a 2,65 gramos, el ahorro podía llegar a ser de 19 kilos anuales sólo en el sueldo que se pagaba al músico.

155. A. Canto, T. Ibrahim y F. Martín, *Moneda andalusí*, pp. 41-44.

156. A. Canto y E. Marsal, «On the Metrology of the Silver Coinage», fig. I.

157. A. Canto, «Tesoro de moneda emiral, del siglo II de la hégira, conservado en el MAN», *I Jarique de Estudios Numismáticos Hispano-Árabes*, Zaragoza, 1988, pp. 142-162, donde se analiza un tesoro con piezas comprendidas entre los años 770 (153 h.) y 797-798 (181 h.) y donde la ausencia fragmentos y perforaciones en las monedas hace pensar a este autor que sólo se dan en un período posterior.

158. A. Canto y E. Marsal, «Hallazgo de moneda emiral de Iznajar (Granada)», *Al-Qantara*, IX (1988), pp. 427-465.

159. J. Rodrigues Marinho, «Uma prática singular em moedas do Emirado de Andalus», *O Arqueólogo Português*, Serie IV, I (1983), pp. 347-374.

Capítulo 7. Los rebeldes

1. M. J. Viguera, *Aragón musulmán*, Zaragoza, 1988[2]; E. Manzano, *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*; Ch. Picard, *Le Portugal Musulman (VIIIe-XIIIe siècle). L'Occident d'al-Andalus sous domination islamique*, París, 2000; M. Acién, «Los rebeldes del ṯagr», en *El Islam y Cataluña*, Barcelona, 1998, pp. 65-71. Ph. Sénac, *La frontière et les hommes (VIIIe-XIIe siècle)*, París, 2000.

2. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. y trad. cits., pp. 127-128 y 45-46.

3. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 146, 153 y 178-179; trad. cit., pp. 59, 65 y 85-86; sobre la elección de Eulogio, Álvaro de Córdoba, *Vita Sancti Eulogi*, ed. I. Gil, *CSM*, I, p. 326.

4. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 275-279.

5. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 180-183.

6. «Natione Gotus sed ritu Mamentiano cum omni gente sua deceptus», *Crónica de Alfonso III*, ed. cit., pp. 144-145.

7. Ibn al-Qūṭiya, *Tārīj ifititāḥ al-Andalus*, ed. y trad. cits., pp. 94/79. El

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

interés de esta anécdota ha sido resaltado por M. Acién, «El fin de los elementos feudales», p. 296.

8. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. y trad. cits., pp. 176 y 87.

9. Sobre el himno a san Tirso, M. Díaz y Díaz, «La vida literaria entre los mozárabes de Toledo», *Arte y cultura mozárabe*, Toledo, 1979, p. 85; sobre el manuscrito que contiene la traducción árabe de la Hispana y que lleva años esperando ser objeto de una edición, J. Abu Haidar, «A document of cultural symbiosis: Arabic ms. 1623 of the Escorial Library», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1988), pp. 223-235; sobre el árabe de los mozárabes de Toledo, I. Ferrando, *El dialecto andalusí de la Marca Media: los documentos mozárabes toledanos de los siglos XII y XIII*, Zaragoza, 1995.

10. M. I. Fierro y M. Marín, «La islamización de las ciudades andalusíes», pp. 84-86.

11. *Crónica del Moro Rasis*, ed. cit., pp. 72-78: M. I. Fierro y M. Marín, «La islamización», pp. 83-84.

12. M. Acién, «Los rebeldes del ṯagr», p. 75.

13. *Antigua libertate vestra plenissime et sine ulla diminutione vobis uti concedimus et absque censu vel tributo inmunes vos esse permittimus, et non aliam legem, nisi qua ipsi vivere volueritis*, *MGH. Epistolae, 3, Epistolae Merowingici et Karolini. Aevi.*, I, ed. E. Dummler y W. Gundlach, pp. 115-116.

14. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.2*, ed. cit., p. 359; *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 217.

15. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 140-174; trad. cit., pp. 55-81.

16. *Ibid.*, ed. cit., p. 125; trad. cit., p. 43.

17. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 150; trad. cit., p. 63.

18. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 121-128; trad. cit., pp. 40-45. La personalidad de este candidato traicionero ha sido tratada *supra* p. 195.

19. *Ibid.*, ed. cit., pp. 119-120; trad. cit., pp. 70-71.

20. *Ibid.*, ed. cit., p. 150; trad. cit., p. 62.

21. El texto fue preservado por el cronista cortesano Aḥmad al-Rāzī, recopilado, hay que recordar siempre, por Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 142-144; trad. cit., pp. 57-58.

22. La versión más extendida vinculó ambos episodios al presentar a un soberano impío enfrentado a los hombres de religión y al pueblo: en la conspiración del 805 participaron alfaquíes como Yaḥyà b. Muḍar, que fue ajusticiado, y años más tarde, en el motín del Arrabal tomaron parte afamados alfaquíes como Yaḥyà b. Yaḥyà o ʿĪsà b. Dinār. Todos huyeron de la represión, pero después fueron perdonados. El relato es una elaboración destinada a mostrar la reconciliación con estos ulemas y la sanción de éstos a la dinastía. Sin embargo, es imposible que Yaḥyà b. Yaḥyà participara en el Arrabal. Aunque de origen bereber, era hijo de un gobernador de provincias, fue in-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

troductor de la doctrina mālikí en al-Andalus, estuvo encargado de la emisión de dictámenes jurídicos y fue designado por al-Ḥakam I para negociar con su tío ʿAbd Allāh al-Balansī. Era un hombre muy rico, que pensaba que un menesteroso no debía ser cadí, y era contrario al ideal de pobreza que algunas corrientes ascéticas propugnaban. No veo a este Yaḥyà uniéndose a la «canalla» cordobesa. La versión más plausible de los hechos, debida a Ibn al-Qūṭiya y al-Ḥasan b. Muḥammad b. Mufarriŷ, señala que en realidad Yaḥyà b. Yaḥyà e ʿĪsà b. Dinār sólo participaron en la conspiración del año 805, en la que recordemos fue ajusticiado Yaḥyà b. Muḍar, maestro de nuestro alfaquí. Alguien traicionó la conjura: nuestros dos alfaquíes huyeron oportunamente de Córdoba y fueron oportunamente perdonados. Véase Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., pp. 51 y 41; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. y trad, cits., pp. 121 y 72. En su estudio de este ulema, M. I. Fierro (Yaḥyà b. Yaḥyà. El inteligente de al-Andalus», *EOBA*, VIII [1997], pp. 269-344) plantea ya la idea, que creo confirman los datos del *Muqtabis*, de que la conjura del 805 nada tuvo que ver con el arrabal.

23. *Ibid*., ed. cit., pp. 124-126; trad. cit., pp. 74-75.

24. Estos cristianos conocían las penas reservadas para los blasfemos. Pocos años antes habían tenido lugar dos célebres procesos por esta causa. En el celebrado en 848-849 (234 h.) había sido acusado el sobrino de una las mujeres del emir al-Ḥakam, cuya blasfemia proferida en un día de lluvia le valió ser crucificado. También una blasfemia dicha ante testigos le valió un proceso al hermano del célebre alfaquí ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, quien logró salir airoso, pese a que hubo quien quiso condenarle a muerte. Véase M. I. Fierro, «Andalusian fatawa on blasphemy», *Annales Islamologiques*, XXV (1990), pp. 103-117.

25. Eulogio, *Memoriale Sanctorum*, ed. I. Gil, *CSM*, II, pp. 379 y 382; trad. M. J. Aldana, *Obras Completas de San Eulogio*, pp. 96-97 y 99-100.

26. Eulogio, *Memoriale Sanctorum*, pp. 375-376; trad. p. 93; Álvaro de Córdoba, *Indiculus Luminosus*, ed. I. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I, pp. 296-297. Las referencias al paraíso musulmán como un lupanar pueden relacionarse con la obra que por esas fechas había compuesto ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 852/238 h.), y que con el título de *Kitāb waṣf al-Firdaws* describía de forma muy explícita dicho paraíso. Álvaro destacaba que a Eulogio no se le escapaba ningún escrito de cristianos, filósofos, herejes o paganos, *Vita Eulogii*, ed. I. Gil, *CSM*, I, p. 335.

27. La comparación con los mártires de la primitiva Iglesia se extiende a una de las obras de Eulogio, el *Documentum Martyriale*, de similar carácter a los tratados exhortativos compuestos durante las antiguas persecuciones para fortalecer la moral de los condenados antes de la ejecución (K. B. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1988, p. 67).

28. Las referencias al fin del tiempo de los godos aparecen en dos luga-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

res de la obra de Eulogio, *Memoriale Sanctorum*, ed. cit., II, p. 392, y *Documentum Martyriale*, p. 470; trad. cit., pp. 110 y 185. Las referencias a Gregorio Magno en *Memoriale Sanctorum*, p. 379; *Indiculus*, p. 274.

29. Sobre Eulogio, véase Álvaro de Córdoba, *Vita Eulogi*, ed. Gil, *loc. cit.*, I, p. 331. Sobre Isaac, Eulogio, *Memoriale Sanctorum*, ed. cit., pp. 402 y 447, «ex ciuibus Cordubensium nobilius et locupletoribus». Para el significado de *locupletoribus*, P. Herrera, *Léxico de la obra de San Eulogio*, Córdoba, 1997, *s.v.*

30. Eulogio, *Memoriale Sanctorum*, ed. cit., pp. 409 y 412; trad. cit., pp. 126 y 129.

31. Eulogio, *Memoriale Sanctorum*, ed. cit., pp. 416, 431, 453 y 455-456; trad. cit., pp. 133, 148, 168 y 170-171.

32. Eulogio, *Documentum Martyriale*, ed. cit., pp. 470-471; trad. cit., pp. 185-186.

33. M. Acién, «El fin de los elementos feudales en al-Andalus», pp. 295 y ss.

34. Álvaro de Córdoba, *Indiculus*, ed. cit., p. 290.

35. Flora era hija de padre musulmán y madre cristiana. Su compañera en el patíbulo, María, era hija de madre árabe que había sido cristianizada por su marido. Aurelio era hijo de cristiana y padre pagano, mientras que su mujer, Sabigoto, había sido engendrada por padres musulmanes, pero al morir su progenitor, la madre había casado con un cripto-cristiano que la había convertido. Áurea, en fin, presenta la inusitada circunstancia de haber sido de origen árabe —estaba incluso emparentada con el cadí que la condenó— y haberse convertido al cristianismo (Eulogio de Córdoba, *Memoriale Sanctorum*, ed. cit., I, pp. 409, 412, 416-417 y 456).

36. *MGH*, *Epistolae*, III, p. 643; «Concilium Cordubense», ed. I. Gil. *CSM*, I, pp. 139-140. J. Gil, «Judíos y cristianos en Hispania (siglos VIII-IX)», p. 23; M. Acién, «El fin de los elementos feudales en al-Andalus», p. 295.

37. Álvaro de Córdoba, *Indiculus Luminosus*, ed. cit., I, pp. 28 y 314.

38. Eulogio, *Memoriale Sanctorum*, ed. cit., II, pp. 397-398 y 441-442: «quas uigore potestatis et egregii potentia intellectus largoque munere praemiorum pater suus domauerat». Nótese el contraste de estos *praemia* de ʿAbd al-Raḥmān II con su recorte por parte de su sucesor.

39. Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., pp. 78 y 63.

40. A. Canto y E. Marsal, «On the Metrology of the Silver Coinage», pp. 170 y 179.

41. La sequía de 253-255 h. en Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayan*, ed. y trad. cits., pp. 226 y 163; la de 260 h. en Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., pp. 87 y 72-73. Esta última debió de ser terrible: aún se la recordaba cuarenta años después (Ibn Ḥayyān, *Muqt. V*, ed. y trad. cits., pp. 71-72).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

42. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.2*, p. 271; Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., p. 109; trad. cit., pp. 178-179.

43. Eulogio *Memoriale Sanctorum*, p. 443, trad. 158; Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed y trad. cits., pp. 71/56.

44. Al-Jušanī, *Quḍāt*, ed. y trad. cits., pp. 126 y ss; 155 y ss.

45. *Ibid.*, pp. 118-119 y 145.

46. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.2*, ed. cit., pp. 3-4; *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 68-69 y 77.

47. M. Acién, *Entre el feudalismo y el islam*, p. 89.

48. Sobre la estancia en el ejército de Ibn Ḥafṣūn, Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj* ed. y trad. cits., pp. 92-93 y 77-78; la vinculación de sus *aṣḥāb* con el estado es resaltada por M. Acién, *op. cit.*, p. 89. Sobre Ibn al-Ṣillīqī, Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 139 y 421; trad. cit., pp. 55 y 286. Ch. Picard, *Le Portugal Musulman*, p. 44. Sobre los ʿUqaylíes, *Ajbār*, ed. y trad. cits., pp. 65-68, 76, 83, 92, 69-71, 77, 81 y 88; Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, pp. 22 y 17; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. Antuña, p. 29. Sobre los Banū ḏī l-Nūn, *ibid.*, p. 18.

49. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., II, p. 114; trad. cit., p. 188.

50. Acién, *Entre el feudalismo y el islam*, p. 57.

51. *Crónicas astures*, p. 183.

52. «Quod etiam ipsi Sarrazeni quosdam prodigiis uel austrorum signis interitum suum adpropinquare predicunt...» (*ibid.*, p. 188).

53. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 395; trad. cit., p. 262. El poema es obra del poeta y astrólogo ʿAbd Allāh b. al-Šimr.

54. Un análisis de estas profecías en la obra de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, en J. Aguadé, «Estudio» de su ed. del *K. al-Taʾrīj*, pp. 88-100 y 151.

55. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, ed. Antuña, p. 30. La mención al «rebelde del río de las cañas» (*Wadī al-qaṣab*) es una premonición que une el fin de la dinastía a la aparición de ese personaje.

56. E. Terés, «ʿUbaydis b. Maḥmud y Lubb b. al-Šāliya, poetas de Šumuntān (Jaén)», *Al-Andalus*, XLI, I (1976), pp. 87-121; «Anecdotario de al-Qalfat, poeta cordobés», *Al-Andalus*, XXXV, 1 (1970), pp. 227-241.

57. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, ed. Antuña, pp. 11-12 y 30.

58. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, ed. Antuña, p. 118. M. I. Fierro, «Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn», *Al-Qanṭara*, XVI (1995), p. 254. Corán X, 90-92.

59. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 37 y 91.

60. M. Acién, *Entre el feudalismo y el islam*, pp. 71-73.

61. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, ed. Antuña, pp. 17, 114, 115, 116, 117, 119 y 129.

62. M. Acién, *Entre el feudalismo y el islam*, pp. 77-78; discrepo de la interpretación de este autor al texto del *Muqtabis III*, p. 83, que traduce así: «extendió su mano sobre sus súbditos, se enriqueció con los impuestos, *pre-*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

paró hombres y ascendió en status» (*wa-iṣṭana'a al-riŷāl wa artaqà fī l-aḥwāl*). Más que «preparar», *iṣṭana'a* aquí significa «convertir a alguien en su *ṣanī'a*», una forma de dependencia mal conocida pero que designa un vínculo entre un señor y un dependiente que recibía de él un beneficio. Según Mottahedeh, «*iṣṭana'a* es una relación sorprendentemente formal y seria: un hombre no esperaba de su protegido (*ṣanī'a*) una simple gratitud o afecto, sino un compromiso duradero durante toda la vida ... Era una forma ideal para los políticos de establecer vínculos formales a partir de la *nī'ma* («beneficio») que entregaban a unos pocos y elegidos subordinados» (*Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton, 1980, p. 83).

63. M. Acién, *Entre el feudalismo y el islam*, pp. 83 y ss. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, pp. 9, 11 y 15-16.

64. Contrariamente a lo que a veces se supone la *'aṣabiyya* no es una característica privativa de los árabes, sino que las fuentes también la atribuyen a los indígenas, al-Jušanī, *Ajbār al-fuqahā'*, p. 133. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīŷ 'ulamā' al-Andalus*, n. 685.

65. J. Ramírez del Río, *La orientalización de al-Andalus. Los días de los árabes en la península Ibérica*, Sevilla, 2002. En cambio, P. Guichard, *Al-Andalus*, pp. 504-517.

66. M. Acién, *Entre el feudalismo y el islam*, pp. 55-70.

67. Así, Ḥabīb b. 'Amrūs, rebelde en Carmona, fue sometido y enviado a prisión, siendo más tarde ejecutado junto con sus hijos en 919 (307 h.). Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 89; *Crónica anónima*, ed. y trad. cits., p. 60; Ibn 'Iḏārī, *Al-Bayān*, II, p. 175. También fue enviado a prisión 'Uṯmān b. Naṣr, señor de Niebla, Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 85; *Crónica anónima*, ed. y trad. cits., p. 53.

68. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 138 y 179. Casos similares fueron los de 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Waḍḍāḥ, rebelde en Lorca y sometido en 924 (312 h.), o el de Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān al-Šayj, rebelde en la ciudad de al-'Askar (Valencia), sometido por esas mismas fechas (*Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 122, 127 y 156); al-'Uḏrī, *Tarṣī al-ajbār*, ed. y trad. cits., pp. 9 y 13.

69. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, ed. Antuña, pp. 28-29.

70. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, ed. Antuña, pp. 10 y 25-26; *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 59. También 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, padre de Ibn al-Qūṭiya, que había estado al servicio de los señores de Sevilla fue luego nombrado cadí de varias circunscripciones; Mūsà b. Sulaymān al-Jawlānī, también enrolado con los rebeldes sevillanos y más tarde con importantes cargos en el aparato cordobés (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 43, 46, 53 y 65).

71. E. Manzano, *La frontera de al-Andalus*, pp. 351-361.

72. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 277-278.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

73. Sobre el fondo de estas interpretaciones, E. Manzano Moreno, «Relaciones sociales en sociedades precapitalistas: una crítica al concepto de modo de producción tributario», *Hispania*, 200 (1998), pp. 881-915; M. Acién, «Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales. La formación social islámica», *Hispania*, 200 (1998), pp. 915-968.

TERCERA PARTE: LOS CALIFAS

Capítulo 8. El orden islámico

1. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 138-140.

2. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. y trad. cits., pp. 147-150. W. al-Qadi, «The religious foundation of the late Umayyad ideology and practice», en *Saber religioso y poder político*, pp. 230-273. Es llamativa la idea de que al-Nāṣir ostenta el califato porque lo ha merecido: «[Dios] ha mostrado su preferencia por nosotros, ha elevado su autoridad hasta ese punto, nos ha permitido obtenerlo por nuestro esfuerzo, nos ha facilitado lograrlo por nuestro gobierno...» (*Una crónica anonima*, ed. trad. cits., pp. 79/152). La misma idea aparece en el parte redactado por al-Ḥakam I tras la revuelta del Arrabal, Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 150; trad. cit., p. 63.

3. P. Bourdieu y L. J. Waquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París, 1992, p. 143.

4. Empleo la expresión «saberes religiosos» y no «ciencias religiosas» que me parece muy desacertada.

5. J. Samsó, «A social approximation to the history of the exact sciences in al-Andalus», *Actes de la VII Trobada d'Història de la Ciència i de la Tècnica*, Barcelona, 2003, pp. 519-530.

6. M. L. Ávila, «El género biográfico en al-Andalus», *EOBA*, VIII, Madrid, 1997, pp. 35-51.

7. Ibn Baškuwāl, *K. al-Ṣīla*, ed. cit., n.º 73. Sobre este personaje, J. Castilla, «Aḥmad b. ʿAfīf», *EOBA*, IV, Granada, 1990, pp. 113-146.

8. Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, ed. cit., n. 1.594. Para las referencias de estos maestros, M. Marín, «Nómina de sabios andalusíes», n.os 116, 163, 911, 1.310, 1.265, 1.330, 1.540, 1.048, 1.169 y 1.237.

9. Los maestros de los maestros de Yaḥyà b. Hilāl se corresponden con los siguientes números de la nómina de M. Marín: 40, 46, 94, 248, 267, 286, 315, 541, 555, 659, 795, 810, 896, 1.059, 1.066, 1.088, 1.225, 1.251, 1.267, 1.271, 1.283, 1.351, 1.368, 1.397, 1.518, 1.564 y 1.607. Algunos, como Muḥammad b. Waḍḍāḥ, aparecen como maestros de gran número de personajes.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

10. El número de estos maestros es ya sensiblemente menor. M. Marín, n.os 3, 267, 359, 537, 676, 691, 861, 862, 901, 993, 1.008, 1.125, 1.174, 1.271, 1.291, 1.523 y 1.576.

11. A. Hernández Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano*, pp. 28-29; M. I. Fierro, «Yaḥyà b. Yaḥyà», pp. 272 y ss.

12. Es patente un nada disimulado interés por dotar a las figuras más prestigiosas de un número muy abultado de maestros orientales y es muy posible que pueda haber muchas atribuciones falsas, difíciles sin embargo de demostrar (M. Marín, «Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales», *EOBA*, 3, Granada, 1990, pp. 257-306).

13. M. Marín, «Inqibaḍ 'an al-sulṭān. 'Ulamā' and political power in al-Andalus», *Saber religioso y poder político en el islam*, pp. 127-139.

14. Para este y los restantes poemas, Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. y trad. cits., pp. 176, 251-252 y 315; 83, 149-150 y 200. Véase también el proverbio que los editores de esta obra recogen en la n. 406: «Más rápido que la mano de un alfaquí cuando le dicen: ¡toma!».

15. H. Pérès, *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI*, trad. española, Madrid, 1983, p. 445. E. García Gómez, *Un alfaquí español. Abū Isḥāq de Elvira*, Madrid-Granada, 1944, p. 29 y n.º XIX.

16. M. I. Fierro y M. Marín, «La islamización de las ciudades andalusíes», p. 66.

17. M. L. Ávila, «El género biográfico en al-Andalus», pp. 38-42. También, «La obra biográfica de Jālid b. Sa'd», *EOBA*, II, Granada, 1989, pp. 187-209.

18. M. I. Fierro, «La política religiosa de 'Abd al-Raḥmān III», *Al-Qanṭara*, XXV (2004), p. 140.

19. L. Molina, «El estudio de las familias de ulemas como fuente para la historia social de al-Andalus», *Saber religioso y poder político en el islam*, pp. 160-173.

20. M. I. Fierro y M. Marín, «La islamización de las ciudades andalusíes», p. 75.

21. M. Marín, «La transmisión del saber en al-Andalus (hasta 312/900). *Al-Qanṭara*, VIII (1987), pp. 87-97.

22. Compárese la lista que ofrece M. Marín («La transmisión del saber en al-Andalus», pp. 93-94), con la que ofrece la misma autora en «Šūrà et ahl al-Šūrà», pp. 33-39. El pago a los miembros del consejo, más que probable en época omeya, está plenamente atestiguado en pleno siglo XI/V h. Ch. Müller, «Judging with God's Law on Earth: Judicial Powers of the qāḍī al-jamā'a of Cordoba in 5th/11th Century», *Islamic Law and Society* (2000), p. 164.

23. El texto procede de Ibn Ḥazm y es recogido por al-Ḥumaydī, *Ŷadwat*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

34. La obra de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb no se conserva, pero un autor del siglo X (IV h.), Ibn Abī Zamanīn (m. 1008/399), reprodujo gran número de fragmentos en un manual de jurisprudencia mālikí que sí se ha conservado, lo que ha permitido a M. Arcas Campoy realizar una edición parcial de su contenido, ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, *K. al-wāḍiḥa, Fragmentos extraídos del Muntajab al-aḥkām de Ibn Abī Zamanīn*, Introducción, edición y trad. M. Arcas Campoy, Madrid, 2003. A. Hernández Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano*, pp. 219-236.

35. La obra de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, aparte de citar a maestros suyos orientales que no aparecen en la *ʿUtbiyya*, se caracteriza por incluir en algunos casos sus propias opiniones, M. Arcas Campoy, Introducción, p. 30.

36. A. Hernández Félix, «Cuestiones legales», pp. 415-416.

37. ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, *K. al-wāḍiḥa*, ed. y trad. cits., pp. 6-7 y 38-39 respectivamente.

38. Realizar la peregrinación desde al-Andalus suponía un gasto de unos 100 dinares. Aunque se trataba de una práctica mal vista, las gentes adineradas podían pagar a alguien para que la hiciera en su lugar. Una cuestión planteaba a Saḥnūn el caso de una persona que en su testamento había dejado una manda por 60 dinares para que se realizara la peregrinación. Al ser esa suma insuficiente se le preguntaba si se podía pagar esa cantidad a alguien de un lugar más cercano, como Ifrīqiya o Egipto. El formulario notarial del cordobés Ibn al-ʿAṭṭār (m. 1009/399 h.) incluye documentos relativos al alquiler de servicios para la peregrinación con una descripción de los ritos que debía realizar el peregrino contratado a tal efecto, así como procedimientos de verificación de que el peregrinaje se había llevado realmente a cabo. La jurisprudencia de este tipo de contratos insistía en que «no está permitido realizar la peregrinación en nombre de una persona viva, a no ser que padezca una enfermedad crónica», pero es posible, como insinúa P. Chalmeta, que tal prescripción no siempre se cumpliera. A. Hernández Félix, *op. cit.*, p. 417; Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial hispano-árabe*, ed. y trad. cits., pp. 457-488 y 689-734. Más sobre la peregrinación sustitutoria *infra*, n. 57.

39. A. Carmona, «Las diferencias entre la jurisprudencia andalusí y el resto de la escuela de Mālik: el texto atribuido a Abū Isḥāq al-Garnāṭī», *Al-Qanṭara*, XIX (1998), pp. 75-78.

40. J. Schacht, *El 2.º*, voz *ikhtilāf*.

41. El episodio, con las fuentes relevantes sobre el mismo, aparece descrito y analizado por A. García Sanjuán, *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus. Siglos x al xv*, Huelva, 2002, pp. 344-347.

42. ʿAlī b. ʿĪsà al-Ṭulayṭulī, *Mujtaṣar (Compendio)*, ed., trad. y estudio M. J. Cervera, Madrid, 2000; Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *Risāla*, ed. y trad. L. Bercher, Argel, 1945.

43. ʿAlī b. ʿĪsà al-Ṭulayṭulī, *Mujtaṣar*, ed. y trad. cits., pp. 7-12 y 83-87.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

al-Muqtabis, ed. al-Tanŷī, El Cairo, 1953, pp. 11-12. La traducción es de M. I. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus*, p. 84. Para el desarrollo de la polémica, J. López Ortiz, *La recepción de la escuela malikí en España*, Madrid, 1931, pp. 106 y ss. M. Marín, «Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del ḥadīṯ en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, I (1980), pp. 164-208; M. L. Ávila, «Nuevos datos para la biografía de Baqī b. Majlad», *Al-Qanṭara*, VI (1985), pp. 321-368.

24. M. Marín, «Altos funcionarios para el Califa: Jueces y otros cargos de la administración de ʿAbd al-Raḥmān III», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, V (2004), pp. 91-105.

25. Una excepción puede ser la de Aslam b. ʿAbd al-ʿAzīz, que fue cadí de Córdoba y era hermano del poderoso visir del emir Muḥammad, Hāšim b. ʿAbd al-ʿAzīz. También entre los Banū Ḥudayr, poderosos funcionarios de la corte es posible encontrar a algunos ulemas (L. Molina, «Familias de ulemas», pp. 38-39). Pero compárense estos casos con el resto de las familias que reconstruye este autor.

26. M. I. Fierro y M. Marín, «La islamización de las ciudades andalusíes», pp. 83 y 86.

27. Conocemos consultas jurídicas en las que se preguntaba a conocidos alfaquíes qué debía hacerse para instaurar los principios de la ley islámica en territorios del norte de África en los que no existían ni cadíes, ni una autoridad (*sulṭān*) reconocida (V. Lagardere, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Age. Analyse du Miʿyār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995, p. 444). La cuestión va dirigida a un alfaquí de Tremecén muerto en 1011 (402 h.).

28. ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, *K. waṣf al-Firdaws (La descripción del paraíso)*, Introducción, traducción y estudio por J. P. Monferrer Sala, Granada, 1997.

29. *Ibid.*, pp. 124-126.

30. Véanse en este sentido las audiencias concedidas por el califa al-Ḥakam II, tal y como son descritas en el *Muqtabis VII* y que se desarrollaban de acuerdo a un estricto ceremonial que culminaba con la presentación ante el soberano.

31. *Ibid.*, p. 147.

32. M. I. Fierro, «Andalusian fatāwā on Blasphemy», pp. 103-117. J. Aguadé, Introduccion a la ed. del *K. al-Taʿrīŷ* de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, pp. 32-34. Poco después el célebre ulema tuvo que hacer frente a un proceso similar contra su hermano, pero aquí mantuvo una opinión distinta frente a quienes exigían que también debía condenársele a muerte, logrando que fuera absuelto.

33. Al-Jušanī, *Ajbār al-fuqahā'*, ed. cit., p. 263. La traducción del texto en M. Marín, «Biographical Dictionaries and Social History of al-Andalus», *Scripta Mediterranea*, V, 19-20 (1998-1999), p. 256.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

44. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. y trad. cits., pp. 111-114 y 142-145. Compárese con al-Ṭulayṭulī, *Mujtaṣar*, ed. y trad. cits., pp. 41-49 y 108-115.

45. La principal compilación de fetuas es la realizada por Aḥmad al-Wanšarīsī (m. 1508/914 h.) titulada *Al-Mi'yār al-mu'rib wa l-ŷāmi' al-mugrib 'an fatāwī 'ulamā' Ifrīqiya, al-Andalus wa l-Magrib*, y que consta de 13 volúmenes en su edición impresa en Rabat en 1981-1983. Ésta reúne fetuas emitidas incluso en los siglos IX y X (III-IV h.). F. Vidal Castro, «El *Mi'yār* de al-Wanšarīsī (m. 914/1508)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XLII-XLIII y XLIV (1993-1994) (1995), pp. 317-361 y 213-246.

46. El uso del papel en al-Andalus debía de estar extendido en la segunda mitad del siglo X (IV h.) como prueba algún manuscrito procedente de la bibioteca de al-Ḥakam II (J. Bloom, *Paper before Print. The History and Impact of Paper in the Islamic Land*, Singapur, 2001, p. 87).

47. P. Chalmeta, «Estudio», *Formulario notarial y judicial andalusí*, pp. 13 y ss.

48. Para la redacción de un documento sobre una cantidad de dinero dejada en herencia el autor previene que «si son más de tres los responsables de la ejecución de un testamento has de decir: *Fulano, Perengano y Zutano, responsables de la ejecución del testamento de Mengano, según lo dispuso éste en el testamento que dejó al fallecer* ... Cuando el responsable ... de la ejecución del testamento lo sea por encargo del cadí has de decir: *El responsable o los responsables de la ejecución del testamento por encargo que el cadí Z le hizo o les hizo*» (Ibn al-'Aṭṭār, *Formulario notarial*, ed. y trad. cits., pp. 457-458 y 700).

49. P. Guichard, *Al-Andalus frente a la conquista cristiana*, pp. 26-30.

50. M. Arcas Campoy, «La correspondencia entre cadíes en el Muntajab al-aḥkām de Ibn Abī Zamanīn», *Actas del XII Congreso de la UEAI*, Madrid, 1986, pp. 47-62. Ibn al-'Aṭṭār, *Formulario notarial*, ed. cit, pp. 236-237; trad. cit., pp. 376-377.

51. A. García Sanjuán, *Hasta que Dios herede la tierra*, p. 62.

52. A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Islamic Political Theory: The Jurists*, Oxford, 1981, pp. 330-336.

53. A no ser que el campesino hubiera sido capaz de establecer una escritura de testimonio de reserva por siniestro de la que Ibn al-'Aṭṭār también ofrece formularios (ed. cit., pp. 379-383; trad. cit., pp. 605-608).

54. Ibn al-'Aṭṭār, *Formulario notarial*, ed. cit., pp. 59-63; trad. cit., pp. 157-16. También pp. 151-152.

55. Ibn al-'Aṭṭār, *Formulario notarial*, ed. cit., pp. 58-59; trad. cit., pp. 155-156.

56. Ibn al-'Aṭṭār, *Formulario notarial*, ed. cit., pp. 167-168; trad. cit., p. 323. El defecto (*'ayb*) era una causa que se podía alegar para rechazar a una

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

esposa o devolver a una esclava recién comprada. *Ibid.*, trad. cit., p. 315, para el «sobresalto» que provoca en P. Chalmeta «ver conceptuado como defecto que una propiedad musulmana esté sujeta a diezmos». Creo que hay que tener en cuenta que las gentes que utilizaban estos documentos solían poseer tierras exentas de cargas fiscales al tratarse de miembros de la clase dirigente cordobesa.

57. Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, ed. cit., pp. 457-487; trad. cit., pp. 700-731. Un caso de intento de pregrinación sustitutoria es el de la madre de al-Ḥakam II, Marŷān, quien había dejado una manda en su testamento para tal fin, y que el califa intentó en vano que llevara a cabo el alfaquí Ibn al-Salīm (M. Marín, «Altos funcionarios para el Califa», p. 101).

58. Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, ed. cit., p. 8; trad. cit., p. 43. La inclusión de esta cláusula suscitó polémicas sobre su licitud en épocas posteriores. A. Carmona, «Las diferencias entre la jurisprudencia», pp. 82-83.

59. Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, ed. cit., pp. 14-16; 33-34, 55 y 115; trad. cit., pp. 61-63; 105-106; 143 y 238.

60. Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, ed. cit., pp. 42-43; 92-93; 98-105; trad. cit., pp. 131, 209-210 y 223-228.

61. A. García Sanjuán, *Hasta que Dios herede la tierra*, pp. 30 y ss.

61. Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, ed. cit., pp. 336-338; trad. cit., pp. 555-557.

63. Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, ed. cit., pp. 319-320; trad. cit., pp. 536-537.

64. Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, ed. cit., p. 334; trad. cit., p. 550.

65. Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, ed. cit., pp. 21-27; trad. cit., pp. 88-95.

66. Un error en el manuscrito y lo enrevesado del texto juegan aquí una mala pasada a la, por otra parte, espléndida traducción de Marina Marugán, que aquí reza: «[Tras estas deducciones] correspondía al fallecido Aḥmad de la cantidad [resultante de la venta] antedicha, ciento sesenta dinares», lo cual no tiene sentido. En realidad, el documento, tras haber mencionado la cantidad adeudada —145 dinares— y el importe de las mandas —282 dinares—, señala el monto de la herencia de Aḥmad tras haberse vendido su parte en la propiedad de la alquería de Šatīma, y que alcanzaba los 661 dinares, es decir, prácticamente lo mismo que lo que le había correspondido a su hermano. No es necesario, por tanto, incluir el primer texto entre corchetes como hace la traductora, y sí corregir la cantidad para que tenga sentido con el contexto: «... correspondía al fallecido Aḥmad de la cantidad [resultante de la venta] antedicha *[seis]cientos sesenta [y un]* dinares». Si a esta cantidad se le descuentan los 427 dinares pagados para la liquidación de las deudas y las mandas, quedan los 234 dinares que el texto señala deben repartirse entre los herederos. Asimismo, debe corregirse la traducción de la frase siguiente: «De

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la cantidad ... de la parte de Aḥmmad quedan doscientos treinta y cuatro dinares de dirhemes, es decir, treinta y nueve dinares de dirhemes, de los cuales un sexto corresponde a su padre ʿĀmir...». El texto, lógicamente, debe decir: «De la cantidad ... de la parte de Aḥmad quedan doscientos treinta y cuatro dinares de dirhemes, *de los cuales un sexto, es decir, treinta y nueve dinares de dirhemes*, corresponde a su padre ʿĀmir...».

67. Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, ed. y trad. cits., pp. 137-138/270-271 y 488-490/733-734. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 275-279.

68. M. Ennaji, *Soldados, sirvientes y concubinas. La esclavitud en Marruecos en el siglo XIX*, Madrid, 1999, p. 59. La obra es de lectura obligatoria para matizar las generalizaciones basadas en textos jurídicos.

69. K. Bradley, *Esclavitud y sociedad en Roma*, Barcelona, 1998, pp. 13 y 20.

70. El papiro de venta de Bunāna y otros que incluyen referencia al origen (*ŷins*) del esclavo vendido, en Y. Ragib, *Actes de vente d'esclaves et d'animaux d'Egypte*, pp. 14-15, 18-19, 21-22, etc. La venta de Abaskantis y el texto de Ulpiano en Bradley, *op. cit.*, pp. 14 y 60. Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, ed. y trad. cits., pp. 35 y 207.

71. Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, ed. cit., pp. 14-16; trad. cit., pp. 61-66.

72. Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, ed. y trad. cits., pp. 15-16 y 63.

73. E. Lévi Provençal, *España musulmana. Instituciones y vida social y cultural*, p. 188, n. 218. Una valoración más ajustada de ese tratado en P. Chalmeta, «El Kitāb fī ādāb al-ḥisba (Libro del Buen Gobierno del Zoco) de al-Saqaṭī», *Al-Andalus*, XXXIII (1968), p. 367, n. 1.

74. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., III, p. 13; trad. cit., p. 20. A Isla, «Warfare and other plagues in the Iberian Peninsula Around the Year 1000», en P. Urbancyk, ed., *Europe Around the Year 1000*, Varsovia, 2001, pp. 233-246.

75. J. Aguirre Sádaba, «De esclavos a libertos: fórmulas de manumisión en al-Andalus en el siglo XI, según el Muqniʿ de Ibn Mugīṯ», *MEAH*, L (2000), pp. 21-51.

76. Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, ed. y trad. cits., pp. 238-241 y 437-440.

77. Corán, XXIV, 33. Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, ed. y trad. cits., pp. 242 y 442.

78. Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, ed. y trad. cits., pp. 249-251 y 256; 448-450 y 455.

79. C. de la Puente, «Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de la manumisión según el derecho mālikí», *Al-Qanṭara*, XXI (2000), p. 351.

80. Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, ed. y trad. cits., pp. 240 y 439, cf. sin embargo 262 y 460.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

81. Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, ed. y trad. cits., pp. 271 y 467-468.

Capítulo 9. El poder

1. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 302-303.
2. Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, nn. 30, 320, 542 y 1.216.
3. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 292-302. P. Chalmeta, «Simancas y Alhándega», *Hispania*, XXXVI (1976), pp. 359-444. E. Manzano Moreno, *La frontera de al-Andalus*, pp. 361-370.
4. M. Asín Palacios, «Un códice inexplorado de Ibn Ḥazm», *Al-Andalus*, 2, 1 (1934), pp. 36 y 40-41 .
5. Ibn Bassām, *Al-Ḏajīra*, I, 120. La trad. en A. Canto y T. Ibrahim, *Moneda andalusí en la Alhambra*, Granada, 1997, p. 56.
6. A. Vallejo, «El proyecto urbanístico del estado califal: *Madīnat al-Zahrāʾ*», en R. López Guzmán, coord., *La arquitectura del islam occidental*, Madrid, 1995, pp. 69-82.
7. *Kitāb Hurūšiyūš (traducción al árabe de las Historiae Adversus Paganos de Orosio)*, Madrid, 2001, pp. 21-35, p. 28, n. 40, p. 246, nn. 158 y 159, p. 262, n. 29. D. Catalán y M. S. de Andrés, eds., *Crónica del moro Rasis*, Madrid, 1974, en especial Introducción y pp. 16-17. También L. Molina, «Orosio y los geógrafos hispanomusulmanes», *Al-Qanṭara*, V (1984), pp. 63-92. J. Vallvé, *La división territorial de la España musulmana*, Madrid, 1986, pp. 106-108.
8. *Crónica del moro Rasis*, ed. cit., pp. 198-201.
9. Posiblemente le confunde con Diocleciano, quien en efecto llevó a cabo una reorganización administrativa del Imperio en el año 297. Además, la división provincial citada por el autor árabe tampoco se correspondía con la decretada por el emperador; en realidad, la había tomado de una lista de sedes episcopales metropolitanas y sufragáneas compuesta en pleno siglo VII, aunque la redacción final debe de ser de finales del siglo IX. Véase F. González Muñoz, «Introducción» a su edición de *La Chronica Gothorum pseudo-Isidoriana (ms. Paris BN 6113)*, Madrid, 2000, pp. 49-64.
10. Al-ʿUḏrī, *Tarṣī al-ajbār*, pp. 4, 17, 55, 95 y 110.
11. Lévi Provençal, *España musulmana. Hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031), instituciones y vida social*, Madrid, 1957, p. 26. H. Muʾnis, «La división político-administrativa de la España musulmana», *Revista del Instituto de Estudios Islámicos*, V (1957), pp. 79-135.
12. A. Barbero de Aguilera, «Las divisiones eclesiásticas y las relaciones entre la iglesia y el estado en la España de los siglos VI y VII», p. 179.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

También C. Codoñer, *El De Viris Illustribus de Ildefonso de Toledo*, Salamanca, 1972, pp. 58 y ss.

13. E. Manzano Moreno, *La frontera de al-Andalus*, pp. 139-150.

14. E. Manzano Moreno, «El asentamiento y la organización de los ŷund-s sirios», pp. 327-359.

15. J. Sourdel-Thomine y D. Sourdel, «Trois actes de vente Damascains du début du IVe/Xe siècle», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, VIII, 2 (1965), pp. 163-185, en especial doc. p. 167, datado en 922/310, y doc. p. 173. Ibn al-ʿAṭṭar, *Formulario notarial*, ed. y trad. cits., pp. 58, 67, 218 o 603 y 155, 164, 411 y 884 entre otros.

16. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. cit., pp. 62-63; trad. cit., p. 79. El topónimo es romance y hace referencia a la riqueza minera de la zona de Cártama.

17. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 131; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. cit., p. 207; trad. cit., p. 247; M. Meouak, «Administration des provinces et gouverneurs (wulāt/ummāl) dans l'Espagne umayyade», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 49 (2000), pp. 105-116.

18. Al-ʿUḏrī, *Tarṣī al-ajbār*, ed. cit., p. 91.

19. Los ejemplos de esta denominación son abundantes, pero merece citarse el de una inscripción que conmemora la construcción de una fuente en Écija por orden del califa ʿAbd al-Raḥmān III y bajo la dirección de Umayya b. Muḥammad b. Šuḥayd su *mawlà* y *ʿāmil* en Sevilla en el año 930 (318 h.). E. Lévi Provençal, *Inscriptions arabes de l'Espagne*, p. 36. Debo esta importante precisión a M.ª Antonia Martínez Núñez.

20. *Crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, ed. y trad. cits., p. 70. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. cit., pp. 43 y 45, 68, 151 y 168; trad. cit., pp. 63 y 65, 90, 192 y 207. Existen casos en los que el gobernador de una circunscripción había recibido un diploma (*tasŷīl*.). Los ejemplos son muchos pero entre ellos se pueden citar los siguientes: Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 58, 86, 110 y 167 (compárese este caso con al-ʿUḏrī, *Tarṣī al-ajbār*, ed. cit., 44 y 67), 172, 213, etc.; también *Muqtabis VII*, ed. cit., pp. 111, 115 y 203; trad. cit., pp. 142, 145 y 243.

21. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 189 y 190; *Muqtabis VII*, ed. cit., p. 77-78; trad. cit., p. 100.

22. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 167.

23. Éste es el caso de la *kūra* de Baza que aparece sólo citada para los años 929-930 (317 h.) y 930-931 (318 h.) (*Muqtabis V*, pp. 167 y 190. Morón sólo aparece en la lista de 317, *Ibid.*, p. 167).

24. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, pp. 65, 218, 265, 304, 319 y 329.

25. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 190, 224, 241 y 319.

26. E. Lévi Provençal, *op. cit.*, pp. 26-32; J. Bosch Vilá, «Algunas consideraciones sobre el ṯagr en al-Andalus y la división político administrativa

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

en la España musulmana», *Études d'Orientalisme dediées à la memoire de de Lévi Provençal*, París, 1962, pp. 23-33. L. Molina y M. L. Ávila, «La división territorial en la Marca Superior de al-Andalus», *Historia de Aragón*, III, pp. 12 y ss.

27. Ibn «Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. y trad. cits., pp. 150 y 202-203 y 190, 243-244.

28. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 307 y 316.

29. Al-ʿUḏrī, ed. cit., pp. 10-11, 23 y 120.

30. M. Valor Piechotta y J. Ramírez del Río, «La división geográfico-administrativa de al-Andalus», en *El esplendor de los Omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa Occidental*, Catálogo de la Exposición, Granada, 2001, p. 265.

31. M. Acién, «Sobre la función de los ḥuṣūn en el sur de al-Andalus», *Coloquio Hispano-Italiano de Arqueología Medieval*, Granada, 1992, pp. 27-33. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 129.

32. E. Manzano, *La frontera de al-Andalus*, pp. 157-163 y 373-374.

33. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 256 y 323; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. cit., pp. 150 y 203.

34. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 37, 59, 115, 120, 167, etc.

35. M. Bertrand y J. Sánchez Viciana, «Jolopos (La Peza, Grenade). Un ḥiṣn de la fitna», *Mil anos de fortificaçoes na peninsula Iberica e no Magreb*, pp. 145-159.

36. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 120. J. B. Salado Escaño y I. Navarro Luengo, «El Nicio (Málaga): un yacimiento de transición entre los últimos feudales y la sociedad islámica», *Mil anos de fortificaçoes na peninsula Iberica e no Magreb*, pp. 161-169.

37. A. Gómez Becerra, *El poblamiento altomedieval en la costa de Granada*, Granada, 1998.

38. J. Torró, «Fortificaciones en Ŷibāl Balansiya. Una propuesta de secuencia», en A. Malpica, ed., *Castillos y territorio en al-Andalus*, Granada, 1998, pp. 385-418. A. Bazzana, «Un fortin omeyyade dans le Sharq al-Andalus», *Archéologie Islamique*, I, pp. 87-108. R. Azuar, «Formación y consolidación de los territorios castrales en época islámica. Los ḥuṣūn del Vinalopó (Alicante). Siglos VIII al XI», en *Fortificaciones y castillos de Alicante. Valles del Vinalopó*, Alicante, 1994, pp. 67-101.

39. Al-ʿUḏrī, ed. cit., pp. 60 y 90 y ss. P. Cressier, «El castillo y la división territorial en la Alpujarra medieval: del *ḥiṣn* a la *ṭāʾa*», en *Estudios de arqueología medieval en Almería*, Almería, 1992, pp. 7-48. P. Cressier, «Agua, fortificaciones y poblamiento: el aporte de la arqueología sobre el sureste peninsular», *Aragón en la Edad Media*, IX (1991), pp. 403-427.

40. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 329.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

41. E. Manzano Moreno, *La frontera de al-Andalus*, pp. 184-185.

42. Véase *supra* capítulo 4.

43. E. Manzano, *La frontera*, pp. 189-192, a lo que hay que añadir nuevos datos aportados por Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., pp. 436-445; trad. cit., pp. 298-307.

44. Ch. Picard, *Le Portugal musulman*, p. 46.

45. Sobre estos sucesos, veáse *supra* capítulo 5.

46. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., II, p. 116; trad. cit., p. 191. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, ed. cit., p. 69; Ibn Ḥazm, *Ŷamhara*, ed. cit., pp. 499-500.

47. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 157-159 y 179.

48. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 258, 267, 280, 288 y 289; Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., p. 217; cadíes de Badajoz: Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīj*, ed. cit., nn. 449, 489, 582 y 1.081; Ibn Baškuwal, *Ṣila*, nn. 252 y 464. Las excavaciones arqueológicas en esa ciudad han revelado los impresionantes restos de su trama; R. Izquierdo Benito, *La ciudad hispano-musulmana de Vascos. Navalmoralejo (Toledo)*, Toledo, 2000.

49. El suceso tuvo lugar en 972 (361 h.) (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. cit., p. 88).

50. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 167 y 213.

51. J. Lafuente y J. Zozaya, «Algunas observaciones sobre el castillo de Trujillo», *Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte*, II, Granada, 1977, pp. 119-127.

52. A. Bazzana, P. Cressier y P. Guichard, *Les châteaux ruraux d'al-Andalus. Histoire et archéologie des ḥuṣūn du sud est de l'Espagne*, Madrid, 1988, pp. 17-43.

53. R. Bartlett, *La formación de Europa*, Valencia-Granada, 2003, pp. 113-114.

54. H. de Felipe, *Identidad y onomástica*, p. 346.

55. A. Canto y T. Ibrahim, «El hallazgo numismático de Trujillo», en *Garb. Sitios islámicos do Sul peninsular*, Lisboa, 2001, pp. 311-327.

56. C. Doménech, *El hallazgo de dirhems califales de Almoradí (Alacant)*, Valencia, 1991. La única diferencia de este tesoro respecto al de Trujillo es que por su fecha anterior no aparecen en él monedas de los últimos califas omeyas de Córdoba.

57. *Calendario de Córdoba*, ed. y trad. Ch. Pellat, Leiden, 1961, pp. 48-49, 62-63, 90-91, 102-105, 132-133 y 144-145.

58. *Crónica del moro Rasis*, ed. cit., pp. 24, 25-26, 28, 30, 32, 35-36, 38 y 55. A. Malpica, «Arqueología de los paisajes medievales granadinos: medio físico y territorio en la costa de Granada», *Arqueología y Territorio Medieval*, II (1995), p. 55.

59. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 332. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. cit., pp. 91-92. Como encargado del taller (*amīn al-ṭirāz*) fue

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nombrado ʿAbd Allāh b. Aḥmad Ibn al-Iflīlī, mientras que como *kātib* fue un tal Muḥammad b. al-Walīd. Ya en época de ʿAbd al-Raḥmān III existía un encargado del taller: un *fatà* llamado Jalaf que fue nombrado en el año 924 (313 h.) (Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., p. 191).

60. E. García Gómez, «Tejidos, ropas y tapicería en los Anales de al-Ḥakam II por ʿĪsà al-Rāzī», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 98 (1970). El almaizar de Hišām II se conserva en la Real Academia de la Historia.

61. Lévi Provençal, *Historia de la España musulmana*, IV, pp. 307-320 y 385-396.

62. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 115 y 327. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. y trad. cits., pp. 101 y 128-130. Para la identificación del lugar, J. Aguirre y C. Jiménez Mata, *Introducción al Jaén islámico*, Jaén, 1979, p. 43.

63. A. Vallejo *Madīnat al-Zahrā'. Guía oficial del yacimiento arqueológico*, Sevilla, 2004, pp. 65-67 y 179.

64. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 263 y 309.

65. J. Escudero, «Producciones cerámicas en Madīnat al-Zahrā': la cerámica verde y manganeso», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, II (1991), pp. 127-161. M. Barceló, «Al-Mulk, el verde y el blanco. La vajilla califal omeya de Madīnat al-Zahrā'», en A. Malpica, ed., *La cerámica altomedieval en el sur de al-Andalus*, pp. 291-299.

66. G. Rosselló Bordoy, «Algunas obervaciones sobre la decoración cerámica en verde y manganeso», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, I (1987), pp. 125-137.

67. A. Vallejo y J. Escudero, «Aportaciones para una tipología de la cerámica común califal de Madīnat al-Zahrā'», *Arqueología y Territorio Medieval*, VI (1999), pp. 133-176. M. C. Fuertes Santos, *La cerámica califal del yacimiento de Cercadilla, Córdoba*, Córdoba, 2001.

68. M. Ocaña nunca llegó a publicar esta teoría, «pero la ha mantenido con tesón en innumerables ocasiones», cit. por G. Rosselló Bordoy, «Algunas observaciones», pp. 126-127.

69. F. J. Aguirre Sádaba, «Notas sobre la proyección de los *kutub al-waṯā'iq* en el estudio social y económico de al-Andalus», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 49 (2000), pp. 3-30.

70. J. Zozaya, «Algunas sugerencias sobre el estudio del vidrio en al-Andalus»; F. Castillo Galdeano y R. Martínez Madrid, «Un taller de vidrio en Baŷŷāna-Pechina»; E. Rontomé Notario, «Vidrios califales de Madīnat al-Zahrā'», en P. Cressier, ed., *El vidrio en al-Andalus*, Madrid, 2000.

71. C. Doménech Belda, *Dinares, dirhames y feluses. Circulación monetaria islámica en el País Valenciano*, p. 138. A. Marcos y A. M. Vicent, «Los tesorillos de moneda árabe del Museo Arqueológico de Córdoba»,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pp. 183-218. Sobre el tesoro de Valencia, aún sin publicar, debo la noticia de su aparición a Alberto Canto.

72. J. Zozaya, «Tesoro de Charrilla», *El Zoco, vida económica y artes tradicionales en al-Andalus y Marruecos*, Barcelona, 1995; C. Forteza del Rey y E. Agustí García, «El tesorillo islámico de Garrucha del Instituto de Valencia de Don Juan», *Axarquía*, III (1998), pp. 82-86; A. Canto, «Tesoro de Loja», *El esplendor de los Omeyas cordobeses. Catálogo de la Exposición*, Granada, 2001, II, pp. 225-226.

73. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., pp. 225-226; trad. cit., pp. 373-374.

74. Al-Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb*, ed. cit., I, pp. 356-357. La descripción se basa en Ibn Ḥayyān.

75. Ibn Galīb, cit. por al-Maqqarī, *Nafḥ*, ed. cit., I, p. 295; Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj*, ed. y trad. cits., pp. 22 y 17, 83 y 68; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, ed. cit., p. 31; *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 40 y 114-115.

76. Ibn Baškuwal, *Ṣīla*, ed. cit., n.º 62. ʿAbd Allāh b. Buluggin, *Tibyān*, ed. y trad. cits., pp. 81-82; Ibn al-Zubayr, *Ṣīlat al-ṣīla*, ed. Lévi Provençal, p. 62; Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Husayni, I, p. 53; *Ḥulla*, ed. cit., II, pp. 211-217; Ibn Saʿīd, *Libro de las banderas de los campeones*, ed. y trad. E. García Gómez, Barcelona, 1978², pp. 53-200.

77. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. y trad. cits., pp. 106-107 y 136-137.

78. R. Velázquez Bosco, *Medina Azzahra y Alamiriya*, Madrid, 1912. El arqueólogo pensó que las ruinas que había excavado se correspondían con una propiedad de Almanzor, denominada *al-Munya al-ʿĀmiriyya*. M. Ocaña demostró, sin embargo, que los restos de El Aguilarejo se correspondían con la almunia de Durrī («Las ruinas de Alamiría, un yacimiento arqueológico erróneamente denominado», *Al-Qanṭara*, V [1984], pp. 367-381).

79. R. Velázquez Bosco, *op. cit.*, p. 25.

80. M. Acién y A. Vallejo, «Urbanismo y estado islámico», pp. 128-129; D. Luna y A. M. Zamorano, «La mezquita de la antigua finca El Fontanar (Córdoba)», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrāʾ*, IV (1999), pp. 145-174; C. Camacho Ruiz *et al.*, «Intervención arqueológica de urgencia en el arrabal hispano-musulmán «Casas de Naranjal». Yacimiento D. Ronda oeste de Córdoba», *Anuario Arqueológico de Andalucía* I (2001), pp. 210-230.

81. L. Cara, *La Almería islámica y su alcazaba*, Almería, 1990; L. Torres Balbas, «Atarazanas hispanomusulmanas», *Al-Andalus*, XI (1946), pp. 145-209; E. Lévi Provençal, *Inscriptions arabes de l'Espagne*, pp. 83-84. E. Manzano, «La proyección del estado omeya en el ṯagr», *El Islam y Cataluña*, Barcelona, 1998, pp. 65-71; J. B. Salado *et al.*, «Evolución urbana de la Málaga islámica. Siglos VII-XV», *II Congreso Internacional. La ciudad en al-Andalus y el Magreb*, Algeciras, 2002, pp. 361-389.

82. E. García Sánchez, «La agronomía en al-Andalus», *El legado cien-*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tífico de al-Andalus, Barcelona, 1992, pp. 145-155; C. Trillo, *Agua y paisaje en Granada. Una herencia de al-Andalus*, Granada, 2003.

83. T. Schiobler, *Roman and Islamic Water Wheels and Lifting Devices*, Lund, 1975. S. Gutiérrez, «El aprovechamiento agrícola de las zonas húmedas: la introducción del arcaduz en el sudeste de al-Andalus (siglos VIII y IX)», *Arqueología y Territorio Medieval* (1996), pp. 7-19, donde se defiende una introducción muy temprana de estos ingenios.

84. S. Gutiérrez, «El origen de la huerta de Orihuela entre los siglos VII y XI: una propuesta arqueológica sobre la explotación de las zonas húmedas del Bajo Segura», *Arbor* (1995), pp. 65-93.

85. A. Malpica, «Arqueología de los paisajes medievales granadinos», p. 45; M. Jiménez Puertas, *El poblamiento del territorio de Loja*, p. 44. J. C. Castillo Armenteros, *La campiña de Jaén*, pp. 207-213.

86. M. Acién y P. Cressier, «Las inscripciones árabes de Senés», en P. Cressier, *Estudios de arqueología medieval en Almería*, pp. 221-239.

87. Ibn Sa'īd, *Al-Mugrib fī hulā al-Magrib*, ed. Sawqi Dayf, El Cairo. 1953, II, p. 225; al-Maqqarī, *Nafḥ*, ed. cit., I, p. 164.

88. J. Navarro Palazón y A. Robles Fernández, *Liétor. Formas de vida en Šarq al-Andalus a través de una ocultación de los siglos x-xi*, Murcia, 1996. No comparto la tesis de estos autores que suponen que todo este ajuar pertenecería a un «clan».

89. M. Asín, «Un códice inexplorado», pp. 335-336 y 38-39.

90. Ibn Ḥazm de Córdoba, *Ṭawq*, pp. 144 y ss.; *El collar de la paloma*, trad. cit., pp. 227-228.

91. Ibn Ḥawqal, *Ṣurat al-arḍ*, ed. Kramers, reimpr. Leiden, 1967, p. 108; trad. M. J. Roman Suay, *Configuración de la tierra*, Valencia, 1971, p. 61.

92. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 216-217 y 316.

93. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. cit., pp. 207-208; trad. cit., pp. 247-249. También señala una rebaja de los impuestos a comienzos del califato de al-Ḥakam II, *Ḏikr bilad al-Andalus*, ed. cit., p. 142.

94. Ibn 'Iḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., p. 259; trad. cit., p. 430.

95. Ibn Ḥawqal, ed. cit., p. 112; trad. cit., p. 64.

96. Ibn al-'Aṭṭār, *Formulario notarial*, ed. y trad. cits., pp. 125 y 256.

97. Ibn Bassām, *Al-Ḏajīra*, vol. I, p. 120.

98. Ibn al-'Aṭṭār, *Formulario notarial*, ed. y trad. cits., pp. 26 y 93.

99. Vease *supra* p. 403.

100. Ibn al-'Aṭṭār, *Formulario notarial*, ed. y trad. cits., pp. 167-169 y 323-326.

101. 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, vol. II, ed. A'rāb, Rabat, 1981-1983, pp. 36-37.

102. Ibn al-'Aṭṭār, *Formulario notarial*, ed. y trad. cits., pp. 168 y 324.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

103. Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, ed. y trad. cits., pp. 607-608 y 887-888.

104. Había ocasiones, sin embargo, en que no se era tan escrupuloso: «gente hay que redacta el escrito diciendo que el juez interpeló a la comunidad de vecinos de la alquería sin nombrarles individualmente y desestimó su querella» Ibn al-ʿAṭṭār, *Formulario notarial*, pp. 599-606 y 879-886.

Capítulo 10. Desmoranamiento y continuidad

1. E. Lévi Provençal, *Historia*, pp. 455-488; P. Scales, *The Fall of the Caliphate of Cordoba. Berbers and Andalusis in Conflict*, Leiden, 1994.

2. L. Gardet, *EI*, 2.ª, voz *fitna*.

3. T. Garulo, *La literatura árabe de al-Andalus durante el siglo xi*, Madrid, 1998, p. 56. H. Pérès, *Esplendor de al-Andalus*, pp. 128-129.

4. M. Martínez Antuña, «Ibn Ḥayyān de Córdoba y su historia de la España musulmana», *Cuadernos de Historia de España*, 4 (1946), pp. 5-72; P. Chalmeta, «Historiografía medieval hispano-arábica», *Al-Andalus*, 35 (1972), pp. 353-402.

5. P. Chalmeta, «Deux précisions d'historiographie hispano-arabe», *Arabica*, 1982, t. 29. M. J. Viguera, «Referencia a una fecha en que escribe Ibn Ḥayyān», *Al-Qanṭara*, 1983, t. 4, pp. 429-431; M. L. Ávila, «La fecha de redacción del Muqtabis», *Al-Qanṭara*, 1984, pp. 93-108; A. López, «Sobre la cronología del Muqtabis», *Al-Qanṭara*, 1986, t. 7, pp. 475-478.

6. La búsqueda y publicación de los manuscritos del *Muqtabis* ha sido una tarea ardua y azarosa, M. Marín, «El halcón maltés del arabismo español», *Al-Qanṭara*, XX (1999) pp. 543-549.

7. E. Manzano Moreno, «El medio cordobés y la elaboración cronística en al-Andalus bajo la dinastía de los Omeyas», pp. 59-85.

8. En la ausencia de una muy necesaria obra moderna sobre la historiografía árabe de época omeya, aún sigue teniendo cierta utilidad, a pesar de sus limitaciones y errores, C. Sánchez Albornoz, *En torno a los orígenes del feudalismo, II. Los árabes y el regimen prefeudal carolingio. Fuentes de la historia hispano-musulmana del siglo viii*, Mendoza, 1942, p. 122.

9. B. Soravia, «Ibn Ḥayyān, historien du siècle des taifas. Une relecture de Ḍahira, I/2, 573-602», *Al-Qanṭara*, XX (1999), pp. 113-114. E. Manzano, «El fin de la historia. La historiografía árabe en torno al año 1000», P. Toubert y P. Bonnassie, eds., *Hommes et sociétés dans l'Europe de l'an mil*, Conques, 2004.

10. A. Canto y T. Ibrahim, *Moneda andalusí. La colección de la Casa de la Moneda*, pp. 46-47. Corresponde a Alberto Canto el haberme llamado la atención sobre este rasgo tan importante de las acuñaciones califales.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

11. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. y trad. cits., pp. 60-62 y 83. El poema es de Muḥammad b. Šujayṣ.

12. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, II, ed. cit., p. 256; trad. cit., p. 425l; *Al-Bayān*, III, ed. y trad. cits., pp. 24-25 y 31-32.

13. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. y trad. cits., pp. 56 y 75.

14. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, II, ed. cit., p. 239; trad. cit., p. 395; *Ḏikr bilād al-Andalus*, ed. y trad. cits., pp. 145 y 182-183; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. cit., pp. 86, 100, 104 y 109, 128 y 133; Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, ed. cit., pp. 72.

15. *Ḏikr bilād al-Andalus*, ed. y trad. cits., pp. 141 y 179.

16. M. Marín, «Altos funcionarios para el califa», p. 98.

17. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., II, p. 352; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. y trad. cits., pp. 86 y 109.

18. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayan*, II, ed. cit., pp. 268-269; trad. cit., pp. 445-447.

19. A. Fernández Puertas, «Dos lápidas aparecidas en Jaén», *Al-Andalus*, XLI (1976), pp. 213-220; Ibn ʿIḏāri, *Al-Bayan*, II, ed. cit., p. 263; trad. cit., pp. 436-437.

20. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, II, ed. y trad. cits., pp. 256 y ss.; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II.1*, ed. cit., p. 102.

21. J. Vernet, «Los médicos andaluces en el Libro de las generaciones de médicos de Ibn Ŷulŷul», *Anuario de Estudios Medievales*, V (1958), pp. 445-463. Ṣāʿid al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-Umam*, ed. Cheikho, Beirut, 1912, p. 78; trad. F. Maíllo, Madrid, 1999, p. 139. Para los cargos de Yaḥyà b. Isḥāq, véase Ibn Ḥayyān, *Muqt. V*, ed. y trad. cits., pp. 67, 72-74, 76, 86-88, 93, 101, 117, 212, 240, 247, 258, 265, 283, 306, 313, 317, 318 y 328; también Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., pp. 159 y 167.

22. Así lo señala Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., p. 256 y ss.; trad. cit., pp. 425-426. El único personaje que puede ser relacionado con estos Banū Barṭāl es un Yaḥyà b. Zakariyyāʾ b. Yaḥyà que aparece como alfaquí testigo del amán de Zaragoza en el año 326 h. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 278. Sin embargo, esta vinculación no es segura. Sobre los Banū Barṭāl, L. Molina, «Familias andalusíes: los datos del *Taʾrīŷ ulamāʾ al-Andalus* de Ibn al-Faraḍī (II)», *EOBA*, III, Granada, 1990, pp. 16-17.

23. Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīŷ*, n.º 449.

24. Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīŷ*, n.º 1.388. Este personaje fue muy longevo ya que al parecer había nacido en 299 h. También Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., p. 254.

25. Ibn Ḥazm, *Ṭawq*, ed. cit., p. 95.

26. Al-Jušanī, *K. al-Qudāt bi-Qurṭuba*, 200-201 y 250-251

27. Véase supra capítulo 3 para el caso de Asmāʾ, la hija de Gālib, y las intrigas que su matrimonio desencadenó.

28. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., pp. 213, 223, 230, 232, 265, 266, 284, 285, 286 y 313. El matrimonio de al-Nāṣir con la hermana de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Naŷda, llamada Umm Qurayš, en Ibn Ḥazm, *Naqt al-ʿarūs*, ed. y trad. cits., pp. 160-161 y 94-95, bajo el epígrafe «Los que a pesar de pertenecer a noble familia y elevada condición, se desposaron con mujeres de clase baja».

29. *Ibid.*, pp. 296 (donde se incluye el reproche que Muḥammad b. Furtūn habría dirigido a Naŷda, acusándole de ser un beneficiado del califa y de haber destruido al ejército), 298, 300, 310, 328. También *Ajbār*, ed. y trad. cits., pp. 155-156 y 135.

30. *Ajbār Maŷmūʿa*, ed. cit., p. 154, trad. cit., p. 135.

31. M. Ocaña, «Ŷaʿfar el eslavo», *Cuadernos de la Alhambra*, 12, pp. 217-223; A. Vallejo, «La vivienda de servicios y la llamada Casa de Ŷaʿfar», *La casa hispano-musulmana. Aportaciones de la arqueología*, Granada, 1990, pp. 129-145. M. A. Martínez, «Epígrafes a nombre de al-Ḥakam en Madīnat al-Zahrāʾ», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrāʾ*, IV (1999), pp. 83-103.

32. M. Ocaña, «Inscripciones árabes fundacionales de la mezquita catedral de Córdoba», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrāʾ*, II (1988-1990), p. 15.

33. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, II, pp. 254-255, trad. cit., p. 421, que cita el testimonio de Ibn Bassām.

34. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, II, pp. 290-291. La traduccion que cito —y de la que, para su mejor comprensión, he eliminado los corchetes que incluye su autor— es la muy ceñida al texto que realiza X. Ballestí, *Al-Manṣūr y la dawla ʿāmiriyya*, pp. 118-119.

35. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, III, ed. cit., pp. 24-34; trad. cit., pp. 30-42.

36. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, II, p. 222; trad. cit., pp. 368-369.

37. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. y trad. cits., pp. 78 y 101.

38. *Ibid.*, ed. cit., pp. 189-190; trad. cit., pp. 228-229.

39. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, II, pp. 260-261 y 263.

40. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. y trad. cits., p. 35; Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, II, p. 159; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. cit., p. 56; trad. cit., p. 75.

41. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. cit., p. 47.

42. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, II, p. 293; ʿAbd Allāh b. Buluggīn, *Tibyān*, ed. Lévi Provençal, pp. 16-17; trad. A. T. Tibi, *The Tibyān. Memoirs of ʿAbd Allāh b. Buluggin, last zīrid amīr of Granada*, Leiden, 1986, pp. 44-45; al-Turtušī, *Siraŷ al-mulūk*, trad. M. Alarcón, Madrid, 1930, II, pp. 92-93.

43. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, III, ed. cit., p. 94; trad. cit., p. 88.

44. *Ibid.*, *pp.* 78-79 y 81-83; 76-77 y 79.

45. *Ibid.*, ed. cit., pp. 51, 54-57, 61-62, 78-79 y 81; trad. cit., pp. 56-57, 54-61, 64-66 y 74.

46. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān*, ed. cit., III, p. 113; ʿAbd Allāh b. Buluggīn, *Tibyān*, ed. cit., pp. 18-20 y 37-38; trad. cit., pp. 44-46 y 61.

47. P. Guichard y A. L. de Premare, «Crecimiento urbano y sociedad rural en Valencia a principios de la época de los reinos de taifas (siglo XI des-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pués de J.C.). Traducción y comentario de un texto de Ibn Ḥayyān», en P. Guichard, *Estudios sobre Historia Medieval*, Valencia, 1987, pp. 153-174.

48. Corán, II, 1-4; ʿAbd Allāh b. Buluggīn, *Tibyān*, ed. cit., pp. 22-23; trad. cit., pp. 48-49, cito el texto coránico en la traducción de J. Vernet.

49. Ibn ʿIḏārī, *Al-Bayān al-Mugrib*, III, ed. cit., p. 151; trad. cit., p. 131. Considero que el pasaje procede de Ibn Ḥayyān dado que es éste el último autor que es mencionado por el compilador.

50. M. J. Viguera, «Decadencia del poder central», en M. J. Viguera, ed., *Los reinos de Taifas, Historia de España Menéndez Pidal*, vol. VIII, Madrid, 1994.

51. D. Wasserstein, *The Caliphate in the West. An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*, Oxford, 1993; F. Clement, *Pouvoir et legitimité en Espagne musulmane à l'époque des Taifas (v-xi siècle): l'imam fictif*, París, 1997. M. Acién, «Del estado califal a los estados taifas. La cultura material», *V Congreso de Arqueología Medieval Española*, Valladolid, 1999, vol II, pp. 493-513. Estos enfoques ya habían sido adelantados por este autor en M. Acién, «La formación y destrucción de al-Andalus», en M. Barceló, dir., *Historia de los pueblos de España*, I, Barcelona, 1984, pp. 41-42.

52. D. Wasserstein, *op. cit.*, pp. 50-97.

53. M. Fierro, «La religión», en M. J. Viguera, ed., *Los reinos de Taifas, Historia de España Menéndez Pidal*, vol. VIII, Madrid, 1994, pp. 399-400; M. Acién, «Del estado califal a los estados taifas», p. 510.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

FUENTES

ʿAbd Allāh b. Buluggīn, *Tibyān*, ed. Lévi Provençal, El Cairo, 1955; trad. A. T. Tibi, *The Tibyān. Memoirs of ʿAbd Allāh b. Buluggin, last zīrid amīr of Granada*, Leiden, 1986.

ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, *Kitāb al-Taʾrīj*, edición y estudio de J. Aguadé, Madrid, 1991.

ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, *K. waṣf al-Firdaws* (*La descripción del paraíso*), Introducción, traducción y estudio de J. P. Monferrer Sala, Granada, 1997.

ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, *K. al-wāḍiḥa, Fragmentos extraídos del Muntajab al-aḥkām de Ibn Abī Zamanīn*, Introducción, ed. y trad. M. Arcas Campoy, Madrid, 2003.

Ajbār Maŷmūʿa, ed. y trad. E. Lafuente Alcántara, Madrid, 1867.

ʿAlī b. ʿĪsà al-Ṭulayṭulī, *Mujtaṣar (Compendio)*, ed. trad. y estudio, M. J. Cervera, Madrid, 2000.

Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, trad. Oudas y Marçais, *Les traditions islamiques*, 4 vols., París, 1903.

Calendario de Córdoba, ed. y trad. Ch. Pellat, Leiden, 1961.

Chronicon Anonymum Pseudo-Dionysianum, ed. y trad. R. Hespel, *Corpus Scriptorum Orientalium*, Lovaina, 1989.

Corpus Scriptorum Mozarabicorum, ed. I. Gil, Madrid, 1973; trad. parcial, M. J. Aldana García, *Obras completas de San Eulogio*, Córdoba, 1998.

Crónica de Albelda; Crónica Alfonso III, ed. J. Gil, J. L. Moralejo y I. Ruiz de la Peña, *Crónicas asturianas*, Oviedo, 1985.

Crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir, ed. y trad. E. Lévi Provençal y E. García Gómez, Madrid-Granada, 1950.

Crónica de Moissac, ed. G. H. Pertz, *MGH, Scriptores*, I.

Crónica pseudo-isidoriana, ed. F. González Muñoz, *La Chronica Gothorum pseudo-Isidoriana (ms. Paris BN 6113)*, Madrid, 2000.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Crónica de 754, ed. y trad. J. E. López Pereira, *Crónica mozárabe*, Zaragoza, 1980.

Crónica del moro Rasis, ed. D. Catalán y M. S. de Andrés, Madrid, 1974.

Al-Ḍabbī, *Bugyat al-multamis*, ed F. Codera y J. Ribera, *Biblioteca Árabe-Hispana*, III, Madrid, 1895.

Ḏikr bilad al-Andalus, ed. y trad. L. Molina, Madrid, 1983.

Fatḥ al-Andalus, ed. L. Molina, Madrid, 1994; trad. M. Penellas, *La conquista de al-Andalus*, Madrid, 2002.

Al-Gassānī, *Riḥlat al-wazīr fī iftikāk al-asīr*, ed. A. Bustani, Larache, 1940.

Glossarium latinum-arabicum, ed. Seybold, Berlín, 1900.

Grohmann, A., y R. G. Khoury, *Chrestomatie de papyrologie arabe. Documents relatifs à la vie privée et administrative dans les premiers siècles islamiques*, Leiden, 1993.

Al-Ḥimyarī, *K. al-Rawḍ al-Mi'ṭār fī jabar al-aqṭār*, ed. I. 'Abbās, Beirut, 1975; trad. E. Lévi Provençal, *La peninsule Iberique au Moyen Age d'aprés le Kitāb al-rawḍ al-mi'ṭār*, ed. y trad. E. Lévi Provençal, Leiden, 1938.

Al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwat al-Muqtabis*, ed. al-Tanŷī, El Cairo, 1953.

Ibn al-Abbār, *Al-Ḥulla al-siyarā'*, ed. H. Mu'nis, El Cairo, 1963.

Ibn al-Abbār, *Al-Takmila li-Kitāb al-ṣila*, ed. A. Bel y M. Ben Cheneb, Argel, 1920; ed. al-Ḥusayni, El Cairo-Bagdad, 1956.

Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa l-Magrib wa-l-Andalus*, ed. Torrey, New Haven, 1922.

Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Sīrat 'Umar b. 'Abd al-'Azīz*, ed. Aḥmad 'Ubayd, Beirut, 1404/1984[6].

Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *Risāla*, ed. y trad. L. Bercher, Argel, 1945.

Ibn al-Aṯir, *Al-Kāmil fi l-Ta'rīj*, ed. J. C. Tornberg, reed. Beirut, 1979; trad. Fagnan, *Annals du Maghreb et de l'Espagne*, Argel, 1898.

Ibn al-'Aṭṭār, *K. al-waṯā'iq wa l-siŷillāt*, ed. P. Chalmeta, Madrid, 1983; trad.: *Formulario notarial y judicial andalusí*, estudio y trad. P. Chalmeta y M. Marugán, Madrid, 2000.

Ibn Baškuwal, *K. al-Sīla*, ed. al-Ḥusaynī, El Cairo, 1954-1956.

Ibn Bassām, *Al-Ḏajīra fī maḥāsin ahl al-ŷazīra*, ed. I. 'Abbās, Beirut, 1979.

Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*, ed. F. Codera, Madrid, 1891-1892.

Ibn Ḥawqal, *Ṣurat al-arḍ*, ed. Kramers, reimpr. Leiden, 1967.

Ibn Ḥayyān, *Al-sifr al-ṯānī min Kitāb al-Muqtabis*, ed. M. A. Makki, Riad, 2003: trad. notas e índices, M. A. Makki y F. Corriente, *Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarraḥmān I entre los años 796 y 847 (Almuqtabis II.1)*, Zaragoza, 2001.

Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis min anbā' ahl al-Andalus*, ed. M. A. Makki, El Cairo, 1971.

Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis fī ta'rīj riŷāl al-Andalus*, ed. M. Antuña, París, 1937.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Muḥammad b. Waḍḍāḥ, *Kitāb al-bida' (Tratado contra las innovaciones)*, ed. y trad. M. I. Fierro, Madrid, 1987.

Ṣā'id al-Andalusī, *K. Ṭabaqāt al-Umam*, ed. Cheikho, Beirut, 1912; trad. F. Maíllo, Madrid, 1999.

Monumenta Germaniae Historica, Epistolae, 3, Epistolae Merowingici et Karolini. Aevi, I, ed. E. Dummler y W. Gundlach.

Severus b. al-Muqaffā, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, ed. y trad. B. Evetts, *Patrología Orientalis*, V.

Al-Ṭabarī, *Ta'rīj*, trad. *The History of al-Ṭabarī*, vol. XXIV, *The Empire in Transition*, trad. D. S. Power, Nueva York, 1989; trad. R. S. Humphreys, vol. XV, Nueva York; trad. C. Hillenbrand, *The History of al-Ṭabarī*, vol. XXVI, Nueva York, 1989; trad. H. Kennedy, *The History of al-Ṭabarī*, vol. XXIX, *Al-Manṣūr and al-Mahdī*, Nueva York, 1990.

Teófanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, ed. C. Mango y R. Scott, Oxford, 1997.

Al-Turtušī, *Siraŷ al-mulūk*, trad. M. Alarcón, *Lámpara de los Príncipes*, Madrid, 1930.

Al-'Uḏrī, *Tarṣī' al-ajbār wa-tanwī' al-āṯār wa l-bustān fī garā'ib al-buldān*, ed. A. al-Ahwani, Madrid, 1965; trad. parcial E. Molina, «La cora de Tudmīr según al-'Uḏrī», *Cuadernos de Historia del Islam*, 2 (1974), pp. 7-113; M. Sánchez Martínez, «La cora de Ilbira (Granada y Almería) en los siglos x y xi según al-'Uḏrī», *Cuadernos de Historia del Islam*, 7 (1975-1976), pp. 5-82; R. Valencia, «La cora de Sevilla en el Tarṣī al-ajbār de Aḥmad b. 'Umar Al-'Uḏrī», *Andalucía islámica. Textos y Estudios*, 4-5 (1986), pp. 107-143; F. de la Granja, «La Marca Superior en la obra de al-'Uḏrī», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, VIII (1966).

Vocabulista in Arabico, ed. Schiapparelli, Florencia, 1871.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis V*, ed. P. Chalmeta, F. Corriente M. Sobh, Madrid; 1979; trad. M. J. Viguera y F. Corriente, Zaragoza, 1981.

Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis fī ajbār bilād al-Andalus (al-Ḥakam II)*, ed. A. A. Ḥaŷŷi, Beirut, 1965; trad. E. García Gómez, *El Califato de Córdoba en el Muqtabis de Ibn Ḥayyān. Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II*, Madrid, 1967.

Ibn Ḥazm, *Ŷamharat ansāb al-ʿarab*, ed. A. S. M. Harun, Beirut, 1982; trad. parcial E. Terés, «Linajes árabes en al-Andalus según la Ŷamhara de Ibn Ḥazm», *Al-Andalus*, XXII (1957), pp. 55-111 y 337-376.

Ibn Ḥazm, *Ṭawq al-ḥamāma*, ed. T. A. Makki, El Cairo; trad. E. García Gómez, *El collar de la paloma*.

Ibn Ḥazm, «Un códice inexplorado de Ibn Ḥazm», ed. y trad. M. Asín Palacios, *Al-Andalus*, II (1934).

Ibn ʿIḏārī, *Kitāb al-Bayān al-Mugrib*, vols. I-II, ed. G. S. Colin y E. Lévi Provençal, Leiden, 1948-1951; vol. III ed. E. Lévi Provençal, París (1930); trad. E. Fagnan, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-bayano l-Mogrib*, Argel, 1901-1904; F. Maíllo, *La caída del Califato de Córdoba y los reyes de Taifas*, Salamanca, 1993.

Ibn al-Jaṭīb, *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnaṭa*, ed. M. A. ʿInān, El Cairo, 1973-1977.

Ibn al-Qūṭiya, *Taʾrīj iftitāḥ al-Andalus*, ed. P. de Gayangos, E. Saavedra y F. Codera, Madrid, 1868.

Ibn al-Šabbāṭ, *Ŝilāt al-simṭ*, ed. A. M. al-ʿAbbādī (*Taʾrīj al-Andalus l-Ibn al-Kardabūs wa wasfuhu li Ibn al-Šabbāṭ*), Madrid, 1971, p. 154; trad. E. de Santiago Simón, «Un fragmento de la obra de Ibn al-Šabbāṭ (siglo XIII) sobre al-Andalus», *Cuadernos de Historia del Islam*, 3 (1971).

Ibn Saʿīd, *Al-Mugrib fī hulā al-Magrib*, ed. Sawqi Dayf, El Cairo, 1953.

Ibn Saʿīd, *Libro de las banderas de los campeones*, ed. y trad. E. García Gómez, Barcelona, 1978[2].

Ibn al-Zubayr, *Ŝilat al-ŝila*, ed. Lévi Provençal, Rabat, 1938.

ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik li maʿrifat aʿlām maḏhab Mālik*, varios eds., Rabat, 1980-1987.

Al-Jušanī, *K. al-Qudāt bi-Qurṭuba*, ed. y trad. J. Ribera, *Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxani*, Madrid, 1914.

Al-Jušanī, *Ajbār al-fuqahāʾ wa l-muḥaddiṯīn*, ed. L. Molina y M. L. Ávila, Madrid, 1992.

Kitāb Hurūšiyūš (traducción al árabe de las Historiae Adversus Paganos de Orosio), ed. M. Penellas, Madrid, 2001.

Al-Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*, ed. I. ʿAbbās, Beirut, 1968, 8 vols.

Al-Marrakušī, *Al-Ḏayl wa l-Takmila*, ed. M. Bensherifa e I. ʿAbbās, Beirut, 1965-1973.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

BIBLIOGRAFÍA

Abad, L., S. Gutiérrez y S. Gamo, «La basílica y el baptisterio del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete)», *Archivo Español de Arqueología*, 73 (2000), pp. 193-221.

Abadal, R. d', *Catalunya Carolingia*, Barcelona, 1986 (reimpr.).

Abadal, R. d', «El paso de la Septimania del dominio godo al franco a través de la invasión sarracena, 720-768», *Cuadernos de Historia de España*, XIX (1953), pp. 5-54.

Abdul Wahab y F. Dachraoui, «Le régime foncier en Sicilie au Moyen Âge (IXe et Xe siècles). Édition et Traduction d'un chapitre du Kitāb al-Amwāl d'al-Dāwūdī», *Études d'Orientalisme dédiées à la memoire de Lévi-Provençal*, II, París, 1962, pp. 409-429.

Acién, M., y P. Cressier, «Las inscripciones árabes de Senés», en P. Cressier, *Estudios de arqueología medieval en Almería*, pp. 221-239.

Acién, M., y R. Martínez Madrid, «Cerámica islámica arcaica del sureste de al-Andalus», *Boletín de Arqueología Medieval*, 3 (1989), pp. 123-135.

Acién, M., «Poblamiento y fortificación en el sur de al-Andalus. La formación de un país de ḥuṣūn», *III Congreso de Arqueología Medieval Española*, Oviedo, 1989, I, pp. 137-150.

Acién, M., «Sobre la función de los ḥuṣūn en el sur de al-Andalus», *Coloquio Hispano-Italiano de Arqueología Medieval*, Granada, 1992, pp. 27-33.

Acién, M., «La islamización del SE de al-Andalus. Los datos arqueológicos», en E. Boldrini y R. Francovich, *Acculturazione e mutamenti. Prospettive nell'archeologia medievale del Mediterraneo*, Florencia, 1995, pp. 13-28.

Acién, M., *Entre el feudalismo y el islam. 'Umar b. Ḥafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén, 1997[2].

Acién, M., y A. Vallejo, «Urbanismo y estado islámico. De *Corduba* a *Qur-*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ṭuba-Madīnat al-Zahrā'», en P. Cressier y M. García Arenal, eds., *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, 1998, pp. 107-136.

Acién, M., «Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales. La formación social islámica», *Hispania*, 200 (1998), pp. 915-968.

Acién, M., «El final de los elementos feudales en al-Andalus: fracaso del «incastellamento» e imposición de la sociedad islámica», en M. Barceló y P. Toubert, eds., *L'Incastellamento. Actas de las reuniones de Girona (26-27 de noviembre 1992) y de Roma (5-7 de mayo 1994)*, Roma, 1998, pp. 291-306.

Acién, M., «Los rebeldes del ṯagr», en *El Islam y Cataluña*, Barcelona, 1998, pp. 65-71.

Acién, M., «Del estado califal a los estados taifas. La cultura material», *V Congreso de Arqueología Medieval Española*, Valladolid, 1999, vol. II, pp. 493-513.

Acién, M., «Poblamiento indígena en al-Andalus e indicios del primer poblamiento andalusí», *Al-Qanṭara*, XX (1999), pp. 47-64.

Acién, M., «La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del estado islámico», *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media* (2000), pp. 429-442.

Acién, M., «De nuevo sobre la fortificación del emirato», en I. C. Ferreira Fernandes, coord., *Mil anos de fortificaçoes na península Ibérica e no Magreb (500-1500)*, Lisboa, 2002, pp. 59-75.

Aguirre Sádaba, A., «Notas sobre la proyección de los *kutub al-waṯāʾiq* en el estudio social y económico de al-Andalus», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 49 (2000), pp. 3-30.

Aguirre Sádaba, J., «De esclavos a libertos: fórmulas de manumisión en al-Andalus en el siglo XI, según el Muqniʿ de Ibn Mugīṯ», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, L (2000), pp. 21-51.

Aguirre Sádaba, J., y M. C. Jiménez Mata, *Introducción al Jaén islámico*, Jaén, 1979.

Alba, S., «Ocupación diacrónica del área de Morería», *Mérida. Excavaciones Arqueológicas*, I (1994-1995), pp. 285-315.

Alba, S., «Apuntes sobre el urbanismo y la vivienda de la ciudad islámica de Mérida», *Mérida. Excavaciones Arqueológicas*, VIII (2001), pp. 417-438.

Alfaro Asins, C., «La colección de moneda hispano-árabe del Museo Arqueológico Nacional de Madrid», *Actas del III Jarique de Numismática Hispano-Árabe*, Madrid, 1992.

Alijo, F., «Cerámica musulmana en una villa romana del Bajo Imperio en Cártama (Málaga)», *Mainaké*, I (1979), pp. 217-222.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Almagro Basch, M., «La necrópolis hispano-visigoda de Segóbriga. Saelices (Cuenca)», en *Excavaciones Arqueológicas en España*, 84, Madrid, 1975.

Antuña, M., «La jura en el Califato de Córdoba», *Anuario de Historia del Derecho Español*, VI, pp. 108-144.

Aranzadi, J., *Introducción y guía al estudio de la antropología del parentesco*, Madrid, 2003.

Arcas Campoy, M., «La correspondencia entre cadíes en el Muntajab al-aḥkām de Ibn Abī Zamanīn», *Actas del XII Congreso de la UEAI*, Madrid, 1986, pp. 47-62.

Arce, J., *Mérida Tardorromana*, Mérida, 2002.

Arce, J., «La villa romana de Carranque (Toledo, España: identificación y propietario)», *Gerión*, XXI, 2 (2003), pp. 17-30.

Ardanaz Arranz, F., *La necrópolis visigoda de Cacera de las Ranas (Aranjuez, Madrid)*, Madrid, 2000.

Asín Palacios, M., *Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid, 1940.

Ávila, M. L., «La fecha de redacción del Muqtabis», *Al-Qanṭara*, 1984, pp. 93-108.

Ávila, M. L., «Nuevos datos para la biografía de Baqī b. Majlad», *Al-Qanṭara*, VI (1985), pp. 321-368.

Ávila, M. L., «La obra biográfica de Jālid b. Sa'd», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, II, Granada, 1989, pp. 187-209.

Ávila, M. L., «El género biográfico en al-Andalus», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VIII, Madrid, 1997, pp. 35-51.

Azuar, R., «Formación y consolidación de los territorios castrales en época islámica. Los ḥuṣūn del Vinalopó (Alicante). Siglos VIII al XI», en *Fortificaciones y castillos de Alicante. Valles del Vinalopó*, Alicante, 1994, pp. 67-101.

Balaguer, A., «Nuevos datos sobre la moneda transicional árabe-musulmana de Hispania y África», *Gaceta Numismática*, XLII (1976), pp. 27-41.

Balaguer, A., «Descripción y comentarios de doce monedas transicionales árabe-musulmanas acuñadas en el norte de África», *Gaceta Numismática*, XLIII (1976), pp. 38-48.

Balaguer, A., *Las emisiones transicionales árabe-musulmanas de Hispania*, Barcelona, 1976

Ballestí, X., *Al-Manṣūr y la dawla al-ʿāmiriyya. Una dinámica de poder y legitimidad en el Occidente musulmán medieval*, Barcelona, 2004.

Barbero A., y M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Barcelona, 1974.

Barbero, A., y M. Vigil, *La formación del feudalismo en la península Ibérica*, Barcelona, 1978.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Barbero de Aguilera, A., *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid, 1992.

Barceló, C., «¿Galgos o podencos? Sobre la supuesta berberización del País Valenciano en los siglos VIII y IX», *Al-Qanṭara*, XI, 1990, pp. 429-460.

Barceló, C., «Columnas arabizadas en basílicas y santuarios del Occidente de al-Andalus», en F. Valdés y A. Velázquez, eds., *La islamización de la Extremadura romana*, Mérida, 2001, pp. 87-137.

Barceló, M., «Al-Mulk, el verde y el blanco. La vajilla califal omeya de Madīnat al-Zahrā'», en A. Malpica, ed., *La cerámica altomedieval en el sur de al-Andalus*, Granada, 1993, pp. 291-299.

Barceló, M., *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el estado Omeya en al-Andalus*, Jaén, 1997.

Barral i Altet, X., *La circulation des Monnaies Suèves et Visigothiques*, Munich, 1976.

Bartlett, R., *La formación de Europa*, Valencia-Granada, 2003.

Bates, M., «The Coinage of Spain under the Umayyad Caliphs of the East», *III Jarique de Numismática Hispano-Árabe*, Madrid, 1990.

Bates, M., «History, Geography and Numismatics in the first century of Islamic Coinage», *Revue Suisse de Numismatique*, 65 (1986), pp. 231-262.

Bates, M., «The Coinage of Syria under the Umayyads, 692-750 AD», en M. Adnan Bakhit y R. Schick, eds., *The History of Bilad al-Sham during the Umayyad period*, Amman, 1989, pp. 195-228.

Bates, M., «The Dirham Mint of the Northern Provinces of the Umayyad Caliphate», *Armenian Numismatic Journal*, XV (1989), pp. 89-111.

Bazzana, A., P. Cressier y P. Guichard, *Les châteuax ruraux d'al-Andalus. Histoire et archéologie des ḥuṣūn du sud est de l'Espagne*, Madrid, 1988.

Bazzana, A., «Un fortin omeyyade dans le Sharq al-Andalus», *Archéologie Islamique*, I, pp. 87-108.

Berque, J., «Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine», *Éventail de l'Histoire Vivante. Hommage a Lucien Febvre*, París, 1953, I, pp. 261-271.

Bertrand, M., y J. Sánchez Viciana, «Jolopos (La Peza, Grenade). Un ḥiṣn de la fitna», *Mil Anos de Fortificaçoes na peninsula Iberica e no Magreb*, Palmela, 2002, pp. 145-159.

Blankinship, K. Y., *The End of the Jihād State. The Reign of Hishām b. 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, Nueva York, 1994.

Bloom, *Paper before Print. The History and Impact of Paper in the Islamic Land*, Singapur, 2001.

Bone, H., *The Administration of Umayyad Syria: The Evidence of Copper Coins*, Unp. Mphil. Diss., noviembre de 2000.

Bonte, P., E. Conte, C. Hamés y W. A. Ould Cheikh, *Al-ansāb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, París, 1991.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Bosch Vilá, J., «Algunas consideraciones sobre el ṯagr en al-Andalus y la división político administrativa en la España Musulmana», *Études d'Orientalisme dediées à la memoire de de Lévi Provençal*, París, 1962, pp. 23-33.

Bosch Vilá, J., «Ibn Ḥazm genealogista», *IX Centenario de Aben Hazam. II Sesiones de Cultura Hispano-Musulmana*, Córdoba, 1963.

Bourdieu, P., y L. J. Waquant, *Réponses. Pour une anthropologie réfléxive*, París, 1992.

Bradley, K., *Esclavitud y sociedad en Roma*, Barcelona, 1998.

Brett, M., «The Arab conquest and the rise of Islam in North Africa», *The Cambridge History of North Africa*, II, Cambridge, 1978.

Brunschvig, R., «Ibn 'Abdalhakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes», *Annales de l'Institut d'Études Orientales Université d'Alger*, VI (1942-1947), pp. 108-155.

Bulliet, R., *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Harvard, 1979.

Butzer, K. W., P. Kraus y P. Mateu, «Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?», *Annals of the Association of American Geographers*, LXXXV, 4 (1985).

Caballero, F., y F. Sáez, *La iglesia mozárabe de Santa Lucía del Trampal. Alcuéscar (Cáceres). Arqueología y Arquitectura. Memorias de Arqueología Extremeña*, 2, Mérida, 1999.

Caballero, L., y P. Mateos, *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad y la Alta Edad Media*, *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, XXIII, Mérida, 2000.

Caballero, L., P. Mateos y M. Retuerce, eds., *Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la península Ibérica*, Madrid, 2003.

Caballero, L., «La arquitectura denominada de época visigoda ¿es realmente tardorromana o prerrománica», en *Visigodos y Omeyas*, pp. 207-248.

Cabañero, B., y C. Lasa, «Cultura islámica», *Caesaraugusta*, 72, II (1997).

Camacho Ruiz, C., *et al.*, «Intervención arqueológica de urgencia en el arrabal hispano-musulmán "Casas de Naranjal". Yacimiento D. Ronda oeste de Córdoba», *Anuario Arqueológico de Andalucía*, I (2001), pp. 210-230.

Campos, J. M., «Excavaciones en el antiguo convento de San Agustín (Sevilla)», *Anuario Arqueológico de Andalucía*, III (1985).

Campos, T., «Feluses en las excavaciones de Jaén», *IV Jarique de Numismática Andalusí*, Jaén, 2000, pp. 111-120.

Canivet, P., y J. P. Coquais, *La Syrie de Byzance à l'Islam VIIe-VIIIe siècles*, Damasco, 1992.

Cano Ávila, P., «Algunos dirhemes hallados cerca de Alcaudete (Jaen)», *VII Congreso Nacional de Numismática, 1989*, Madrid, s. f., pp. 489-501.

Cano Ávila, P., «Monedas orientales de época musulmana halladas cerca de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Alcaudete (Jaén)», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XXVI (1990), pp. 215-231.

Canto A., y E. Marsal, «On the Metrology of the Silver Coinage of the Spanish Amirate», *Problems of Medieval Coinage in the Iberian Area*, 2, Avilés, 1986, pp. 167-180.

Canto A., y E. Marsal, «Hallazgo de moneda emiral de Iznajar (Granada)», *Al-Qanṭara*, IX (1988), pp. 427-465.

Canto, A., «Tesoro de moneda emiral, del siglo II de la hégira, conservado en el MAN», *I Jarique de Estudios Numismáticos Hispano-Árabes*, Zaragoza, 1988, pp. 142-162.

Canto, A., «De la ceca de al-Andalus a la de Madīnat al-Zahrā'», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, III (1991), pp. 111-131.

Canto, A., y T. Ibrahim, *Moneda andalusí en la Alhambra*, Granada, 1997.

Canto, A., I. Ibrahim y F. Martín, *Real Academia de la Historia. Catálogo del Gabinete de Antigüedades. Monedas andalusíes*, Madrid, 2000.

Canto A., y T. Ibrahim, «El hallazgo numismático de Trujillo», en *Garb. Sitios islámicos do Sul peninsular*, Lisboa, 2001, pp. 311-327.

Canto, A., «Tesoro de Loja», *El esplendor de los Omeyas cordobeses. Catálogo de la Exposición*, Granada, 2001, II, pp. 225-226.

Canto A., y T. Ibrahim, *Moneda andalusí. La colección de la Casa de la Moneda*, Madrid, 2004, p. 25.

Cara, L., *La Almería islámica y su alcazaba*, Almería, 1990.

Carmona, A., «Una cuarta versión de la capitulación de Tudmīr», *Sharq al-Andalus*, 9 (1992), pp. 11-19.

Carmona, A., «Las diferencias entre la jurisprudencia andalusí y el resto de la escuela de Mālik: el texto atribuido a Abū Isḥāq al-Garnāṭī», *Al-Qanṭara*, XIX (1998).

Casal, M. T., *Los cementerios musulmanes de Qurtuba*, Córdoba, 2003.

Castilla, J., «Aḥmad b. 'Afīf», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, IV, Granada, 1990, pp. 113-146.

Castillo Armenteros, J. C., *La campiña de Jaén en época emiral*, Jaén, 1998.

Catarino, H., *O Algarve oriental durante a ocupaçao islamica, al-'Ulyā*, 6 (1997-1998).

Castro Priego, M., «Una nueva aproximación a las emisiones del emirato independiente (138-316/755-928 d.C.) y su alcance social», *Arqueología y Territorio Medieval*, VII (2000), pp. 171-184.

Chalmeta, P., «El Kitāb fī ādāb al-ḥisba (Libro del Buen Gobierno del Zoco) de al-Saqaṭī», *Al-Andalus*, XXXIII (1968).

Chalmeta, P., «Historiografía medieval hispano-arábica», *Al-Andalus*, 35 (1972), pp. 353-402.

Chalmeta, P., «Simancas y Alhándega», *Hispania*, XXXVI (1976), pp. 359-444.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Chalmeta, P., «Deux précisions d'historiographie hispano-arabe», *Arabica*, 1982, t. 29.

Chalmeta, P., «Monnaie de compte, monnaie fiscale et monnaie réelle en al-Andalus», *Documents de l'Islam mediéval. Nouvelles perspectives de recherche*, El Cairo, 1991.

Chalmeta, P., «An Approximate Picture of the Economy of al-Andalus», en S. Khadra Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, 1994.

Chalmeta, P., *Invasión e islamización*, Madrid, 1994.

Chalmeta, P., «El matrimonio según el K. al-Waṯā'iq de Ibn al-Aṭṭār», *Anaquel de Estudios Árabes*, VI (1995).

Clement, F., *Pouvoir et legitimité en Espagne musulmane à l'époque des Taifas (v-xi siècle): l'imam fictif*, París, 1997.

Codera, F., «Monedas árabes encontradas en Aragón», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXIII (1913), pp. 552-556.

Collins, R., *La conquista árabe: 710-797*, Barcelona, 1991.

Corriente, F., *El léxico árabe estándar y andalusí del «Glosario de Leiden»*, Madrid, 1991.

Corriente, F., *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid, 1999.

Cressier, P., «Agua, fortificaciones y poblamiento: el aporte de la arqueología sobre el sureste peninsular», *Aragón en la Edad Media*, IX (1991), pp. 403-427.

Cressier P., y M. García Arenal, *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, 1998.

Cressier, P., *et al.*, *Estudios de arqueología medieval en Almería*, Almería, 1992.

Cressier, P., ed., *El vidrio en al-Andalus*, Madrid, 2000.

Creswell, K. A. C., *A Short Account of Early Muslim Architecture*, revisado y completado por J. W. Allan, reed. El Cairo, 1989.

Crone, P., *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980.

Crone, P., *Roman, Provincial and Islamic Law. The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge, 1987.

Crone, P., «Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?», *Der Islam*, LXXI (1994), pp. 1-57.

Crusafont i Sabater, M., *El sistema monetario visigodo: cobre y oro*, Barcelona-Madrid, 1994.

Delgado, A., *Estudios de numismática arábigo-hispana*, ed. de A. Canto y T. Ibrahim, Madrid, 2001.

Delgado, C., *Regreso a Tulaytula. Guía del Toledo islámico*, Toledo, 1999.

Delmaire, R., *Largesses sacrées et res privata, L'aerarium impérial et son administration du ive au vie siècle*, Roma, 1989.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Díaz, P. C., «La Iglesia lusitana en época visigoda: la formación de un patrimonio monumental», en P. Mateos y L. Caballero, eds., *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época tardoantigua y medieval*, Mérida, 2003, pp. 133-142.

Díaz y Díaz, M., «La vida literaria entre los mozárabes de Toledo», *Arte y cultura mozárabe*, Toledo, 1979.

Dixon, A. A., *The Umayyad Caliphate 65-86/684-705 (A Political Study)*, Londres 1971.

Djaït, H., «La Wilāya d'Ifrīqiya au IIe/VIIIe siècle: Étude Institutionnelle», *Studia Islamica*, XXVII (1967), pp. 77-121.

Doménech Belda, C., «Circulación monetaria de época emiral en el País Valenciano: el problema de las primeras emisiones de cobre», *Actas del IX Congreso Nacional de Numismática*, Elche, 1994, pp. 281-302.

Doménech Belda, C., *El hallazgo de dirhems califales de Almoradí (Alacant)*, Valencia, 1991.

Doménech Belda, C., «Los estudios de circulación monetaria en la numismática andalusí: el caso del País Valenciano», *IV Jarique de Numismática Andalusí*, Jaén, 2000.

Doménech Belda, C., *Dinares, dirhames y feluses. Circulación monetaria islámica en el País Valenciano*, Alicante, 2003.

Domínguez Arranz, F., Escudero Escudero y C. Lasa García, *El patrimonio numismático el Ayuntamiento de Huesca*, Huesca, 1996.

Donner, F. M., «Centralized Authority and Military Autonomy in the Early Islamic Conquests», en A. Cameron, ed., *The Byzantine and Early Islamic Near East. States, Resources and Armies*, pp. 337-360.

Donner, F. M., *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981.

Elad, A., «Two Identical inscriptions from Jund Filasṭīn from the Reign of the ʿAbbāsid Caliph al-Muqtadir», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XXXV (1992).

Encyclopaedia of Islam. 2.ª

Ennaji, M., *Soldados, sirvientes y concubinas. La esclavitud en Marruecos en el siglo XIX*, Madrid, 1999.

Escudero, J., «Producciones cerámicas en Madīnat al-Zahrā': la cerámica verde y manganeso», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, II (1991), pp. 127-161.

Farés, B., *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam. Étude de sociologie*, París, 1932.

Felipe, H. de, *Identidad y onomástica de los bereberes de al-Andalus*, Madrid, 1997.

Fernández Puertas, A., «Dos lápidas aparecidas en Jaén», *al-Andalus*, XLI (1976), pp. 213-220.

Fernández, F., J. Alonso de la Sierra y M. G. Lasso de la Vega, «La basílica

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

y necrópolis paleocristianas de Gerena (Sevilla)», *Noticiario Arqueológico Hispano*, XXIX (1987), pp. 105-199.

Ferrando, I., *El dialecto andalusí de la Marca Media: los documentos mozárabes toledanos de los siglos XII y XIII*, Zaragoza, 1995.

Fierro, M. I., y M. Marín, «La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (s. II/VIII-comienzos del siglo IV/X)», en P. Cressier y M. García Arenal, eds., *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, 1998, pp. 65-97.

Fierro, M. I., «Bazī': mawlà de ʿAbd al-Raḥmān I y sus descendientes», *Al-Qanṭara*, VIII (1987), pp. 99-118.

Fierro, M. I., *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*, Madrid, 1987.

Fierro, M. I., «Muʿāwiya b. Ṣāliḥ al-Ḥaḍramī al-Ḥimṣī: Historia y Leyenda», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, I (1988), pp. 281-411.

Fierro, M. I., «Andalusian fatawa on blasphemy», *Annales Islamologiques*, XXV (1990), pp. 103-117.

Fierro, M. I., «La religión», en M. J. Viguera, ed., *Los reinos de Taifas, Historia de España Menéndez Pidal*, vol. VIII, Madrid, 1994.

Fierro, M. I., «Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn», *Al-Qanṭara*, XVI (1995).

Fierro, M. I., «Árabes, bereberes, muladíes y mawālī. Algunas reflexiones sobre los datos de los diccionarios biográficos», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VII (1995), pp. 41-54.

Fierro, M. I., «Yaḥyà b. Yaḥyà. El inteligente de al-Andalus», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VIII (1997), pp. 269-344.

Fierro, M. I., «Los mawālī de ʿAbd al-Raḥmān I», *Al-Qanṭara*, XX (1999).

Fierro, M. I., «La política religiosa de ʿAbd al-Raḥmān III», *Al-Qanṭara*, XXV (2004).

Flusin, B., «L'esplanade du temple a l'arrivée des Arabes, d'aprés deux récits Byzantines», en J. Raby y J. Jones, eds., *Bayt al-Maqdis. ʿAbd al-Malik's Jerusalem*, Oxford, 1992, pp. 17-31.

Forteza del Rey, C., y E. Agustí García, «El tesorillo islámico de Garrucha del Instituto de Valencia de Don Juan», *Axarquía*, III (1998), pp. 82-86.

Frochoso, R., «Los feluses del período de los gobernadores omeyas de al-Andalus», *Numisma*, 237 (1996).

Frochoso, R., «Los feluses del emirato independiente», *Numisma*, 239 (1997), pp. 9-73.

Fuertes Santos, M. C., *La cerámica califal del yacimiento de Cercadilla, Córdoba*, Córdoba, 2001.

Gallissot, R., *Maghreb, Algérie, Classes et Nation*, París, 1987.

Galve Izquierdo, P., y J. A. Benavente Serrano, «La necrópolis islámica de la Puerta de Toledo de Zaragoza», *III Congreso de Arqueología Medieval Española*, III, *Comunicaciones*, Oviedo, 1992, pp. 383-390.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

García Gómez, E., *Un alfaquí español. Abū Isḥāq de Elvira*, Madrid-Granada, 1944.
García Gómez, E., «Tejidos, ropas, tapicería en los Anales de al-Ḥakam II por ʿĪsà al-Rāzī», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 98 (1970).
García Moreno, L., «Imposición y política fiscal en la España visigoda», *Historia de la Hacienda Española (épocas antigua y medieval). Homenaje al profesor Luis García de Valdeavellano*, Madrid, 1982.
García Sánchez, E., «La agronomía en al-Andalus», en *El legado científico de al-Andalus*, Barcelona, 1992, pp. 145-155.
García Sanjuán, A., *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus. Siglos x al xv*, Huelva, 2002.
García Sanjuán, A., *Evolución histórica y poblamiento del territorio onubense durante la época andalusí (siglos VIII-XIII)*, Huelva, 2003.
Garulo, T., *La literatura árabe de al-Andalus durante el siglo XI*, Madrid, 1998.
Gibb, H. A. R., «The Fiscal Rescript of ʿUmar II», *Arabica*, II (1955), pp. 1-16.
Gil, J., «Judíos y cristianos en Hispania (siglos VIII y IX)», *Hispania Sacra*, XXXI (1978-1979).
Gómez Becerra, A., *El poblamiento altomedieval en la costa de Granada*, Granada, 1998.
Goody, J., *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Barcelona, 1986.
Grierson, Ph., *Dark Age Numismatics*, Londres, 1979.
Guessous, A., «Le rescrit fiscal de ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz.: une nouvelle appréciation», *Der Islam*, 73, I (1996), pp. 113-137.
Guichard, P., «Le peuplement de la region de Valence aux premiers siècles de la domination musulmane», *Melanges de la Casa de Velazquez*, V (1969), pp. 103-158.
Guichard, P., *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1976.
Guichard, P., «Toponymie et histoire de Valence a l'époque musulmane: un chef berbère valencien du IXe siècle à la conquete de la Sicilie?», *I Congreso de Historia del País Valenciano*, Valencia, 1980.
Guichard, P., *Estudios sobre historia medieval*, Valencia, 1987.
Guichard, P., y V. Lagardere, «La vie sociale et economique de l'Espagne Musulmane aux XI-XIIe siècles a travers les fatwā/s du Miʿyār d'al-Wanšarīsī», *Melanges de la Casa de Velazquez*, 1990, pp. 199-236.
Guichard, P., y D. Mischin, «La société du Gharb al-Andalus et les premieres ḥuṣūn», en *Mil Anos de Fortificaçoes na peninsula Ibérica e no Magreb (500-1500)*, Palmela, 2002, pp. 177-188.
Gutiérrez, J. A., «La fortificación prefeudal en el norte peninsular: castros y recintos campesinos en la Alta Edad Media», en I. C. Ferreira Fernandes,

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Mil Anos de Fortificaçoes na peninsula Iberica e no Magreb (500-1500), Palmela, 2002, pp. 19-28.

Gutiérrez, S., «El origen de la huerta de Orihuela entre los siglos VII y XI: una propuesta arqueológica sobre la explotación de las zonas húmedas del Bajo Segura», *Arbor* (1995), pp. 65-93.

Gutiérrez, S., «El aprovechamiento agrícola de las zonas húmedas: la introducción del arcaduz en el sudeste de al-Andalus (siglos VIII y IX)», *Arqueología y territorio medieval* (1996), pp. 7-19.

Gutiérrez, S., *La cora de Tudmīr de la Antigüedad tardía al mundo islámico. Poblamiento y cultura material*, Madrid-Alicante, 1996.

Gutiérrez, S., «Ciudades y conquista: el fin de las ciuitates visigodas y la génesis de las mudūn islámicas en el sudeste de al-Andalus», en *Génese de la ville islamique*, pp. 137-157 (1998).

Gutiérrez, S., «La cerámica emiral de Madīnat Iyih (el Tolmo de Minateda, Hellín, Albacete). Una primera aproximación», *Arqueología y Territorio Medieval*, 6 (1999), pp. 71-111.

Gutiérrez, S., «¿Arqueología o deconstrucción? A propósito de la formación de al-Andalus desde las afueras de la arqueología», *Arqueología espacial*, 22, pp. 225-254 (2000).

Gutiérrez, S., «La identificación de Madinat Iyih: Nuevas perspectivas sobre viejos problemas», en *Homenaje a E. A. Llobregat*, Alicante, 2000, pp. 481-501.

Gutiérrez, S., «Los contextos cerámicos altomedievales del Tolmo de Minateda y la cerámica altomedieval en el sudeste de la península Ibérica», *Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la península Ibérica*, pp. 119-168 (2003).

Haldon, J., «Seventh-Century Continuities: the *ajnād* and the Thematic Myth», en A. Cameron, ed., *The Byzantine and Early Islamic Near East, States, Resources and Armies*, pp. 379-403 (1996).

Hammoudi, A., «Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Reflexions sur les theses de Gellner», *Hesperis-Tamuda*, XV (1974), pp. 147-180.

Hawting, G. H., *The First Dynasty of Islam*, Londres, 1986.

Heidemann, S., «The Merger of Two Currency Zones in Early Islam. The Byzantine and Sasanian Impact on the Circulation in Former Byzantine Syria and Morthern Mesopotamia», *Iran. Journal of Persian Studies* (1998), pp. 95-112.

Hernández Félix, A., *Cuestiones legales del islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, 2003.

Hill, D. R., *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests*, Londres, 1971.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Hillenbrand, R., *Islamic Architecture*, Edimburgo, 2000.
Hinz, W., *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden-Colonia, 1971.
Ibrahim, T., «Un precinto a nombre de ʿAnbasa ibn Suḥaym al-Kalbī, gobernador de al-Andalus, 103-107/721-725», *al-Qanṭara*, XX (1999), pp. 191-193.
Isla, A., «Los fugitivos y el título sobre ellos del *Liber Iudicum*», *Arqueología y Territorio Medieval*, VIII (2001), pp. 113-124.
Isla, A., «*Villa, villula, castellum*. Problemas de terminología rural en época visigoda», *Arqueología y Territorio Medieval*, 8 (2001), pp. 9-19.
Isla, A., «Warfare and Other Plagues in the Iberian Peninsula around the Year 1000», en P. Urbancyk, ed., *Europe Around the Year 1000*, Varsovia, 2001, pp. 233-246.
Isla, A., «Conflictos internos y externos en el fin del reino visigodo», *Hispania*, LXII (2002), pp. 619-636.
Izquierdo Benito, R., *La ciudad hispano-musulmana de Vascos. Navalmoralejo (Toledo)*, Toledo, 2000.
Jiménez Castillo, P., y J. Navarro Palazón, «El urbanismo islámico y su transformación después de la conquista cristiana: el caso de Murcia», en J. Passini, coord., *La ciudad medieval: de la casa al tejido urbano*, Cuenca, 2001, pp. 71-129.
Jiménez Puertas, M., «El poblamiento de la tierra de Loja a fines de la Edad Media», *Arqueología y Territorio Medieval*, II (1995).
Jiménez Puertas, M., «Consideraciones sobre el poblamiento altomedieval de la tierra de Loja (Granada): Ṭurruš y Alfontín», *Arqueología Espacial*, 21 (1999), pp. 209-233.
Jiménez Puertas, M., *El poblamiento del territorio de Loja en la Edad Media*, Granada, 2002.
Jiménez, A., *La mezquita de Almonaster*, Sevilla, 1975.
Jiménez, A., «La qibla extraviada», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 3 (1991), pp. 189-209.
Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire 284-602*, Oxford, 1964.
Jones, J., «Archaeology and the History of Islam: The First Seventy Years», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* (2003), pp. 411-436.
Juda, J., *Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit*, Tubinga, 1983.
Kennedy, H., *The Prophet and the Age of the Caliphates*, Londres, 1986.
Kennedy, H., «The Financing of the Military in the Early Islamic State», en A. Cameron, ed., *The Byzantine and Early Islamic Near East. III, States, resources and armies*, Princeton, 1995, pp. 369-372.
Kennedy, H., *The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State*, Londres, 2001.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Khoury, N. N., «The Meaning of the Great Mosque of Cordoba in the Tenth Century», *Muqarnas*, XIII (1996).

Khoury, R. G., «al-Layth ibn Sa'd (94/713-175/791), grand maître et mécène de l'Egypte, vu à travers quelques documents islamiques anciens», *The Journal of Near Eastern Studies*, XL (1981), pp. 189-202.

Khoury, R. G., *'Abd Allāh b. Lahī'a (97-174/715-790). Juge et grand maitre de l'école egyptienne*, Wiesbaden, 1986.

Lafuente, J., y J. Zozaya, «Algunas observaciones sobre el castillo de Trujillo», *Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte*, II, Granada, 1977, pp. 119-127.

Lagardere, V., *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Miʿyār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995.

Lambton, A. K. S., *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Islamic Political Theory: The Jurists*, Oxford, 1981.

Lapidus, I. M., «Tribes and State Formation in Islamic History», Ph. Khoury y J. Kostner, eds., *Tribes and State Formation in the Middle East*, Londres, 1991.

Leisten, Th., «Between Orthodoxy and Exegesis: Some Aspects of Attitudes in the Shari'a Toward Funerary Architecture», *Muqarnas*, VII (1990), pp. 12-22.

Leuthold, E., «Due rare testimonianza dalla prima monetazione musulmane a Cartagine», *Rivista Italiana di Numismatica*, 69 (1967), pp. 94-95.

Lévi Provençal, E., *Inscriptions Arabes de l'Espagne*, Leiden-París, 1931.

Lévi Provençal, E., *Historia de la España musulmana (711-1031)*, vol. IV: *Historia de España dirigida por R. Menéndez Pidal*, Madrid, 1950.

Lévi Provençal, E., *Historia de la España musulmana. Instituciones y vida social e intelectual*, vol. V: *Historia de España dirigida por R. Menéndez Pidal*, Madrid, 1957.

Lévi Provençal, E., «Sur l'installation des Rāzī en Espagne», *Arabica*, II (1955), pp. 228-230.

Lewicki, T., «Prophetes, devins et magiciens chez les Berbers medievaux», *Folia Orientalia*, VII (1965), pp. 3-27.

Lökkegaard, F., *Islamic Taxation in the Classical Period*, Copenhague, 1950.

López Ortiz, J., *La recepción de la escuela malikí en España*, Madrid, 1931.

López Pereira, J. E., *Estudio crítico sobre la Crónica Mozárabe de 754*, Zaragoza, 1980.

López Sánchez, P., «La circulación del numerario árabe en la comarca de Monzón», *Gaceta Numismática*, 105-106 (1992).

López, A., «Sobre la cronología del Muqtabis», *Al-Qanṭara*, VII (1986), pp. 475-478.

Luna, D., y A. M. Zamorano, «La mezquita de la antigua finca El Fontanar (Córdoba)», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, IV (1999), pp. 145-174.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Macías, J. M., «Cerámicas tardorromanas de Tarragona: economía de mercado *versus* autarquía», en L. Caballero, P. Mateos y M. Retuerce, eds., *Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la península Ibérica*, Mérida, 2003, pp. 21-39.

Macías, S., «A basilica paleocristà e as necrópoles paleocrista e islámica de Mértola: Aspectos e problemas», *XXXIX Corso de Cultura sull'arte ravennate e bizantina. Aspetti e problemi di archeologia e storia dell'arte della Lusitania, Galizia e Asturie tra Tardoantico e Medioevo*, Ravena, 1992, pp. 401-434.

Maciel, M. J., «Montinho das Laranjeiras (Alcoutim). Escavaçoes de 1995», *Arqueologia Medieval* (1999), pp. 5-9.

Makki, M. A., «Egipto y los orígenes de la historiografía arábigo-española», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, V (1957), pp. 157-248.

Malpica, A., *Poblamiento y castillos en Granada*, Granada, 1996.

Malpica, A., «Arqueología de los paisajes medievales granadinos: medio físico y territorio en la costa de Granada», *Arqueología y Territorio Medieval*, II (1995), pp. 25-62.

Manzano Moreno, E., «La rebelión del año 754 en la Marca Superior y su tratamiento en las crónicas árabes», *Studia Historica*, IV (1986), pp. 185-203.

Manzano Moreno, E., «Bereberes de al-Andalus: los factores de una evolución histórica», *Al-Qanṭara*, XI (1990).

Manzano Moreno, E., *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*, Madrid, 1991.

Manzano Moreno, E., «El asentamiento y la organización de los *ǧund*-s sirios en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, XIV (1993), pp. 327-359.

Manzano Moreno, E., «El medio cordobés y la elaboración cronística en al-Andalus bajo la dinastía de los Omeyas», en M. I. Loring, *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al profesor Abilio Barbero de Aguilera*, Madrid, 1997, pp. 59-85.

Manzano Moreno, E., «Señores y emires: familias aristocráticas y soberanía omeya en al-Andalus», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, III (1991).

Manzano Moreno, E., «La proyección del estado omeya en el ṯagr», *El Islam y Cataluña*, Barcelona, 1998, pp. 65-71.

Manzano Moreno, E., «Relaciones sociales en sociedades precapitalistas: una crítica al concepto de modo de producción tributario», *Hispania*, 200 (1998), pp. 881-915.

Manzano Moreno, E., «Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: una nueva interpretación», *Hispania*, 202 (1999), pp. 389-432.

Manzano Moreno, E., «La construcción histórica del pasado nacional», en S. Pérez Garzón, E. Manzano, R. López Facal y A. Rivière, *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder*, Barcelona, 2000.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Manzano Moreno, E., «La conquista del 711: Transformaciones y Pervivencias», en *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Mérida, 2000, pp. 102-112.

Manzano Moreno, E., «Conclusiones. La cerámica de los siglos oscuros», en *Cerámicas tardorromanas*, Mérida, 2003, pp. 541-557.

Manzano Moreno, E., «El fin de la historia. La historiografía árabe en torno al año 1000», en P. Toubert y P. Bonnassie, eds., *Hommes et sociétés dans l'Europe de l'an mil*, Conques, 2004.

Marcos Pous, A., y A. M. Vicent Zaragoza, «Los tesorillos de moneda hispano-árabe del Museo Arqueológico de Córdoba», *Actas del III Jarique de Numismática Hispano-Árabe*, Madrid, 1990, pp. 183-218.

Marfil Ruiz, P., «Avance de resultados del estudio arqueológico de la fachada este del oratorio de ʿAbd al-Raḥmān I en la Mezquita de Córdoba», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrāʾ*, IV (1999), pp. 175-207.

Marín, M., «Baqī b. Maḫlad y la introducción del estudio del ḥadīṯ en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, I (1980), pp. 164-208.

Marín, M., «Ṣaḥāba et tābiʿūn dans al-Andalus: histoire et légende», *Studia Islamica*, LIV (1981), pp. 5-49.

Marín, M., «Šūrà et ahl al-šūrà dans al-Andalus», *Studia Islamica*, 62 (1985), pp. 25-51.

Marín, M., «La transmisión del saber en al-Andalus (hasta 312/900)», *Al-Qanṭara*, VIII (1987), pp. 87-97.

Marín, M., «Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, Madrid, 1988, pp. 23-182.

Marín, M., «Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, 3, Granada, 1990, pp. 257-306.

Marín, M., «Inqiḥaḍ ʿan al-sulṭān. ʿUlamāʾ and political power in al-Andalus», en *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, pp. 127-139.

Marín, M., «Biographical Dictionaries and Social History of al-Andalus», *Scripta Mediterranea*, V, 19-20 (1998-1999).

Marín, M., *Mujeres en al-Andalus*, Madrid, 2002.

Marín, M., «Altos funcionarios para el califa: Jueces y otros cargos de la administración de ʿAbd al-Raḥmān III», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrāʾ*, V (2004), pp. 91-105.

Marot, T., «Monedas omeyas halladas en el mercado romano de Gerasa», *III Jarique de Numismática Hispano-Árabe*, Madrid, 1992, pp. 291-298.

Martín Escudero, F., «El hallazgo monetario de Baena: un tesoro olvidado», en A. Canto y V. Salvatierra, eds., *IV Jarique de Numismática Andalusí*, Jaén, 2001, pp. 81-94.

Martín Viso, I., *Fragmentos del Leviatán. La articulación política del espacio zamorano en la Alta Edad Media*, Zamora, 2002.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Martin, C., *Le géographie du poivoir dans l'Espagne Visigotique*, Lille, 2003.

Martínez Antuña, M., «Ibn Ḥayyān de Córdoba y su historia de la España Musulmana», *Cuadernos de Historia de España*, 4 (1946), p. 5-72.

Martínez Enamorado, V., *Al-Andalus desde la periferia. La formación de una sociedad musulmana en tierras malagueñas (siglos VIII-X)*, Málaga, 2003.

Martínez, M. A., «Epígrafes a nombre de al-Ḥakam en Madīnat al-Zahrā'», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, IV (1999), pp. 83-103.

Mateos P., y S. Alba, «De *Emerita Augusta* a Marīda», *Visigodos y Omeyas*, pp. 143-168 (2000).

Mateos, P., y L. Caballero, eds., *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época tardoantigua y medieval*, Mérida, 2003.

Mateos, P., e I. Sastre, «Mobiliario arquitectónico de época tardoantigua en el entorno del templo de Diana de Mérida. Una propuesta sobre su ocupación entre los siglos VI-IX, *Mérida Excavaciones Arqueológicas*, VII (2001), pp. 397-415.

Mateu y Llopis, F., «Nómina de los musulmanes de las montañas del Coll de Rates, del Reino de Valencia, en 1409», *Al-Andalus*, VII, 2 (1942).

Mateu y Llopis, F., «Hallazgos numismáticos musulmanes», *al-Andalus*, XIX, 2 (1954), pp. 439-446.

Meouak, M., «Administration des provinces et gouverneurs (wulāt/'ummāl) dans l'Espagne Umayyade», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 49 (2000), pp. 105-116.

Meouak, M., *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne Umayyade (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*, Helsinki, 1999.

Metcalf, D. M., «How Large Was the Anglo-Saxon Currency», *Ante*, XVIII (1965).

Metcalf, D. M., «Offa's Pence Reconsidered», *Cunobelin*, IX (1963), pp. 37-52.

Miles, G. C., *The Coinage of the Umayyads of Spain*, Nueva York, 1950.

Miles, G. C., *The Coinage of the Visigoths of Spain. Leovigild to Achila II*, Nueva York, 1952.

Miles, G. C., «On the Varieties and Accuracy of Eighth Century Arab Coin Weights», en *Archeological, Historical and Geographical Studies, L. A. Mayer Memorial Volume*, Jerusalén, 1964.

Molina, E., y E. Pezzi, «Últimas aportaciones al estudio de la cora de Tudmīr (Murcia)», *Cuadernos de Historia del Islam*, VII (1975-1976), pp. 83-104.

Molina, L., «Orosio y los geógrafos hispanomusulmanes», *Al-Qanṭara*, V (1984), pp. 63-92.

Molina, L., y M. L. Ávila, «La división territorial en la Marca Superior de al-Andalus», *Historia de Aragón*, III, Zaragoza, 1986.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Molina, L., «Familias andalusíes: los datos del *Ta'rīj ulamā' al-Andalus* de Ibn al-Faraḍī (I-II)», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, II-III, Granada, 1990.

Molina, L., «Los Banū Jaṭṭāb y los Banū Abī Ŷamra (siglos II-VIII/VVIII-XIII)», en M. Marín y J. Zanón, eds., *Estudios Onomásticos y Biográficos de al-Andalus*, V, *Familias andalusíes*, Madrid, 1992.

Molina, L., «Un árabe entre muladíes: Muḥammad b. ʿAbd al-Salām al-Jušanī», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VI (1994).

Molina, L., «El estudio de las familias de ulemas como fuente para la historia social de al-Andalus», *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, pp. 160-173.

Montejo, A., y J. A. Garriguet, «El Alcázar andalusí de Córdoba: estado actual de la cuestión y nuevas hipótesis», *I Congreso Internacional sobre fortificaciones en al-Andalus*, Algeciras, 1998.

Morgenstern, R., «Hallazgo en la provincia de Granada de monedas de plata de los califas omeyas», *II Simposi Numismàtic de Barcelona*, Barcelona, 1980, pp. 267-272.

Mottahedeh, R., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton, 1980.

Mu'nis, H., «La división político-administrativa de la España musulmana», *Revista del Instituto de Estudios Islámicos*, V (1957), pp. 79-135.

Müller, Ch., «Judging with God's Law on Earth: Judicial Powers of the qāḍī al-jamā'a of Cordoba in 5th/11th Century», *Islamic Law and Society*, 2000.

Muñiz, I., «Nuevos datos sobre la necrópolis tardoantigua de época visigoda de El Ruedo», *Antiquitas*, 11-12 (2000), pp. 111-173.

Murcia, A. J., y M. G. Martínez, «Cerámicas tardorromanas y altomedievales procedentes del teatro romano de Cartagena», en *Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la península ibérica*, Mérida, 2003, pp. 169-223.

Murillo, J., M. T. Casal y E. Castro, «Madinat Qurtuba. Aproximación al proceso de formación de la ciudad emiral y califal a partir de la información arqueológica», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, V (2004), pp. 257-290.

Navarro, A., M. Torremocha y J. B. Salado, «Primeros testimonios arqueológicos sobre Algeciras en época bizantina», *V Reunió d'Arqueología Cristiana Hispànica*, Barcelona, 2000, pp. 223-227.

Navarro Palazón, y A. Robles Fernández, *Liétor. Formas de vida en Šarq al-Andalus a través de una ocultación de los siglos X-XI*, Murcia, 1996.

Noth, A., «Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzien in Umayyadischer Zeit: die ṣulḥ-ʿanwa Traditionen für Ägypten und den Iraq», *Die Welt des Islams*, XIV, 1-4 (1973), pp. 150-156.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Qadi, W. al-, «The Religious Foundation of the Late Umayyad Ideology and Practice», en *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, pp. 230-273.

Ragib, Y., «Actes de vente d'esclaves et d'animaux d'Egypte médiévale», *Cahiers d'Annales Islamologiques*, 23, París, 2002.

Ramallo, S., E. Ruiz Valderas y M. C. Berrocal, «Contextos cerámicos de los siglos V-VII en Cartagena», *Archivo Español de Arqueología*, 69 (1996), pp. 135-190.

Ramírez del Río, J., *La orientalización de al-Andalus. Los días de los árabes en la península Ibérica*, Sevilla, 2002.

Remolà, *Las ánforas tardoantiguas en Tarraco (Hispania Tarraconensis). Siglos IV-VII*, Tarragona, 2000.

Returce, M. A., y A. Canto, «Apuntes sobre cerámica a partir de dos piezas fechadas por monedas», *Actas del II Congreso de Arqueología Medieval*, Madrid, 1987, pp. 98-99.

Ripoll, G., e I. Velázquez, «Origen y desarrollo de las *parrochiae* en la Hispania de la antigüedad tardía», *Alle Origini della parrochia rurale (IV-VIII sec.). Atti della giornata temática dei Seminari di Archeologia Cristiana*, Ciudad del Vaticano, 1999, pp. 101-165.

Rius, M., *La Alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-aqṣà*, Barcelona, 2000.

Robinson, Ch. R., *Empire and Elites After the Muslim Conquest. The Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge, 2000.

Roldán, L., M. Bendala, J. Blánquez y S. Martínez, *Carteia*, Madrid, 1999.

Rosselló Bordoy, G., «Algunas obervaciones sobre la decoración cerámica en verde y manganeso», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, I (1987), pp. 125-137.

Salado Escaño, J. B., e I. Navarro Luengo, «El Nicio (Málaga): un yacimiento de transición entre los últimos feudales y la sociedad islámica», *Mil Anos de Fortificações na peninsula Iberica e no Magreb*, Palmela, 2002, pp. 161-169.

Salado, J. B., *et al.*, «Evolución urbana de la Málaga islámica. Siglos VII-XV», *II Congreso Internacional. La ciudad en al-Andalus y el Mágreb*, Algeciras, 2002, pp. 361-389.

Salvatierra, V., y J. C. Castillo Armenteros, *Los asentamientos emirales de Peñaflor y Cerro Miguélico*, Sevilla, 2000.

Samsó, J., «A social approximation to the history of the exact sciences in al-Andalus», *Actes de la VII Trobada d'Història de la Ciència i de la Tècnica*, Barcelona, 2003, pp. 519-530.

Sánchez Albornoz, C., *En torno a los orígenes del feudalismo, II: Los árabes y el régimen prefeudal carolingio. Fuentes de la historia hispano-musulmana del siglo VIII*, Mendoza, 1942.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ocaña Jiménez, M., «Arquitectos y mano de obra en la construcción de la Gran Mezquita de Occidente», *Cuadernos de la Alhambra*, 21 (1985).

Ocaña Jiménez, M., «La inscripción fundacional de la mezquita de Ibn ʿAdabbas en Sevilla», *Al-Andalus*, XII, I (1947), pp. 145-151.

Ocaña Jiménez, M., «Ŷaʿfar el eslavo», *Cuadernos de la Alhambra*, 12 (1976), pp. 217-223.

Ocaña Jiménez, M., «Las ruinas de Alamiría, un yacimiento arqueológico erróneamente denominado», *Al-Qanṭara* V (1984), pp. 367-381.

Ocaña Jiménez, M., «Inscripciones árabes fundacionales de la mezquita catedral de Córdoba», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, II (1988-1990).

Olmo Enciso, L., «Ciudad y procesos de transformación social entre los siglos VI y IX: de Recópolis a Racupel», en *Visigodos y Omeyas* (2000), pp. 385-399.

Palmer, A., S. Brock y R. Hoyland, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool, 1993.

Peñarroja Torrejón, L., *Cristianos bajo el islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Madrid, 1993.

Pérès, H., *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI*, trad. española, Madrid, 1983.

Pérez Alvarado, S., I. Montilla Torres, V. Salvatierra Cuenca y J. C. Castillo Armenteros, «Las primeras cerámicas de Marroquíes Bajos (Jaén) entre la Tardoantigüedad y el islam», *Cerámicas Tardorromanas* (2003), pp. 389-410.

Pérez Sánchez, D., *El ejército en la sociedad visigoda*, Salamanca, 1989.

Pérez Sánchez, D., «Legislación y dependencia en la España visigoda», en M. J. Hidalgo, D. Pérez Sánchez y M. J. R. Gervás, eds., *Romanización y Reconquista en la península Ibérica: Nuevas perspectivas*, Salamanca, 1998, pp. 227-246.

Picard, Ch., «Quelques remarques sur la propriété du sol dans le Gharb al-Andalus pendant la periode musulmane», *Revue des Études Islamiques*, LX, 2 (1992).

Picard, Ch., *Le Portugal Musulman (VIIIe-XIIIe siècle). L'Occident d'al-Andalus sous domination islamique*, París, 2000.

Piñero Jiménez, F., y J. Martínez Romero, *Una necrópolis visigoda en La Guardia (Jaén)*, Jaén, s. f.

Pliego, R., «El dinar epigráfico latino acuñado en al-Andalus. Una reinterpretación a la luz de nuevos hallazgos», *Numisma* (2001), pp. 139-154.

Puente, C. de la, «Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de la manumisión según el derecho mālikí», *Al-Qanṭara*, XXI (2000), pp. 339-360.

Puente, C. de la., «Eunucos en al-Andalus en época Omeya», en C. de la Puente, ed., *Identidades marginales*, Madrid, 2003.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Sánchez Albornoz, C., *Despoblación y repoblación en el valle del Duero*, Buenos Aires, 1966.

Scales, P., *The Fall of the Caliphate of Cordoba. Berbers and Andalusis in Conflict*, Leiden, 1994.

Schiobler, T., *Roman and Islamic Water Wheels and Lifting Devices*, Lund, 1975.

Sénac, Ph., *La frontière et les hommes (VIIIe-XIIe siècle). Le peuplement musulman au nord de l'Ebre et les debuts de la reconquête aragonaise*, París, 2000.

Serrano Peña, J. L., y J. C. Castillo Armenteros, «Las necrópolis medievales de Marroquíes Bajos (Jaén)», *Arqueología y Territorio Medieval*, 7 (2000), pp. 93-115.

Serrano, E., y A. de Luque, «Una villa romana en Cártama (Málaga)», *Mainaké*, I (1979), pp. 147-164.

Serrano, J. L., y J. C. Castillo, «Las necrópolis medievales de Marroquíes Bajos (Jaén)», *Arqueología y Territorio Medieval*, 7 (2000).

Sidarius, A., y F. Teichner, «Termas romanas no Gharb al-Andalus. As inscriçoes árabes de Milreu (Estoi)», *Arqueologia Medieval*, 5 (1997), pp. 117-189.

Soravia, B., «Ibn Ḥayyān, historien du siècle des taifas. Une relecture de Ḍahira, I/2, 573-602», *al-Qanṭara*, XX (1999).

Sotomayor Muro, M., «Sedes episcopales hispanorromanas, visigodas y mozárabes en Andalucía», en C. González Román y A. Padilla Arroba, eds., *Estudios sobre las ciudades de la Bética*, Granada, 2002.

Sourdel-Thomine, J., y D. Sourdel, «Trois actes de vente Damascains du début du IVe/Xe siècle», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, VIII, 2 (1965), pp. 163-185.

Sumner, G. V., «The Chronology of the Governors of al-Andalus to the Accession of 'Abd al-Raḥmān I», *Medieval Studies*, XLVIII (1986), pp. 422-467.

Talbi, M., *L'Emirat Aghlabide*, París, 1966.

Teichner, F., «Acerca da vila romana de Milreu/Estoi. Cotinuidade da ocupaçao na época arabe», *Arqueologia Medieval*, 3 (1993), pp. 89-100.

Teres, E., «Ibn al-Šamir, poeta-astrólogo en la corte de 'Abd al-Raḥmān II», *Al-Andalus*, XXIV, 2 (1959), pp. 449-463.

Terés, E., «Anecdotario de al-Qalfat, poeta cordobés», *Al-Andalus*, XXXV, 1 (1970), pp. 227-241.

Terés, E., «Dos familias marwāníes de al-Andalus», *Al-Andalus*, XXXV (1970)

Terés, E., «'Ubaydis b. Maḥmud y Lubb b. al-Šāliya, poetas de Šumuntān (Jaén)», *Al-Andalus*, XLI, I (1976), pp. 87-121.

Torres Balbas, L., «Atarazanas hispanomusulmanas», *Al-Andalus*, XI (1946), pp. 145-209.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Torres Balbas, L., «Arte hispanomusulmán. Hasta la caída del califato de Córdoba», en *Historia de España*, dirigida por R. Menéndez Pidal, *España Musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031)*, vol. V, Madrid, 1957.

Torres Balbas, L., *Ciudades hispanomusulmanas*, I, Madrid, s. f.

Torres C., y S. Macías, eds., *Museu de Mértola. Basílica Palecrista*, Mértola, 1993.

Torró, J., «Fortificaciones en Ŷabāl Balansiya. Una propuesta de secuencia», en A. Malpica, ed., *Castillos y territorio en al-Andalus*, Granada, 1998, pp. 385-418.

Trillo, C., *Agua y paisaje en Granada. Una herencia de al-Andalus*, Granada, 2003.

Trombley, F. M., «Sawīrus ibn al-Muqaffa' and the Christians of Umayyad Egypt: War and Society in Documentary Context», en P. M. Sijpesteijn y L. Sundelin, *Papyrology and the History of Early Islamic Egypt*, Leiden, 2004.

Ulbert, T., «El Germo. Una basílica y un edifico profano de principios del siglo VII», *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias y Bellas Letras*, 91 (1971), pp. 149-186.

Urquiza, A., «La familia Omeya en al-Andalus», *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, V, Madrid, 1992, pp. 383-427.

Valdés, F., «El aljibe de la alcazaba de Mérida y la política omeya en el occidente de al-Andalus», *Extremadura Arqueológica*, V (1995), pp. 279-299.

Vallejo, A., «La vivienda de servicios y la llamada Casa de Ŷa'far», *La casa hispano-musulmana. Aportaciones de la arqueología*, Granada, 1990, pp. 129-145.

Vallejo, A., «El proyecto urbanístico del estado califal: *Madīnat al-Zahrā'*», en R. López Guzmán, coord., *La arquitectura del Islam occidental*, Madrid, 1995, pp. 69-82.

Vallejo A., y J. Escudero, «Aportaciones para una tipología de la cerámica común en Madīnat al-Zahrā'», *Arqueología y Territorio Medieval*, VI (1999), pp. 133-176.

Vallejo, A., *Madīnat al-Zahrā'. Guía oficial del yacimiento arqueológico*, Sevilla, 2004.

Vallvé, J., «Demografía y sociedad en al-Andalus (siglos VIII-X), *Al-Andalus*, XXII (1977), pp. 323-340.

Vallvé, J., «Naṣr, el valido de 'Abd al-Raḥmān II», *Al-Qanṭara*, VI (1985), pp. 179-197.

Vallvé, J., *La división territorial de la España musulmana*, Madrid, 1986.

Valor Piechotta, M., y J. Ramírez del Río, «La división geográfico-administrativa de al-Andalus», en *El esplendor de los Omeyas cordobeses. La ci-*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

vilización musulmana de Europa occidental, Catálogo de la Exposición, Granada, 2001.

Valor, M., *Arquitectura militar y palatina en la Sevilla musulmana*, Sevilla, 1991.

Velázquez Bosco, R., *Medina Azzahra y Alamiriya*, Madrid, 1912.

Vernet, J., «Los médicos andaluces en el Libros, de las generaciones de médicos de Ibn Ŷulŷul», *Anuario de Estudios Medievales*, V (1958), pp. 445-463.

Vidal Castro, F., «El *Mí'yār* de al-Wanšarīsī (m. 914/1508). I Fuentes, manuscritos, ediciones, traducciones» y «II Contenido», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XLII-XLIII y XLIV (1993-1994) (1995), pp. 317-361 y 213-246.

Viguera, M. J., «Decadencia del poder central», en M. J. Viguera, ed., *Los reinos de Taifas, Historia de España Menéndez Pidal*, vol. VIII, Madrid, 1994.

Viguera, M. J., «Referencia a una fecha en que escribe Ibn Ḥayyān», *Al-Qanṭara*, 1983, t. 4, p. 429-431.

Viguera, M. J., *Aragón musulmán*, Zaragoza, 1988[2].

Vila, S., «El nombramiento de los wālíes de al-Andalus», *Al-Andalus*, IV, 1 (1936), pp. 215-220.

VV.AA., *Carranque. Centro de la Hispania Romana. Catálogo de la Exposición*, Alcalá de Henares 2001.

Walker, J., *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reforms Umayyad Coins*, Londres, 1956.

Wasserstein, D., *The Caliphate in the West. An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*, Oxford, 1993.

Watson, A., *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*, Cambridge, 1983.

Wolf, K. B., *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1988.

Zanón, J., *Topografía de Córdoba almohade a través de las fuentes árabes*, Madrid, 1989.

Zozaya, J., «Tesoro de Charrilla», *El Zoco, vida económica y artes tradicionales en al-Andalus y Marruecos*, Barcelona, 1995.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ʿA'iša bt. ʿAli, 403, 404, 405
Abaskantis, 408
ʿAbbās b. ʿAbd al-ʿAzīz, 209
ʿAbbās b. Firnās, poeta, 306
ʿAbd al-ʿAzīz b. al-ʿAbbās, 209
ʿAbd al-ʿAzīz b. Mūsà, 43, 47-48, 60, 71, 72, 107, 125, 194
ʿAbd al-Aʿlà b. Awsaŷa, 168
ʿAbd al-Aʿlā b. Wahb, ulema, 383, 384
ʿAbd al-Ḥamīd b. Aḥmad b. Basīl, caíd, 428
ʿAbd al-Ḥamīd b. Basīl, 487
ʿAbd al-Ḥamīd b. Gānim, 226
ʿAbd Allāh, emir, 191, 192, 194, 195, 198-199, 204, 206
ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik, visir y gobernador de Morón, 208, 209
ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān b. al-Balansī, el Valenciano, emir, 194, 195, 196, 219, 218, 220, 222, 237, 245, 311, 313, 347, 348, 349, 350, 354
ʿAbd Allāh b. ʿāmir, 483
ʿAbd Allāh b. ʿĪsà b. Qūṭī, 185
ʿAbd Allāh b. ʿUbayd Allāh, 76
ʿAbd Allāh b. ʿUmar, 309
ʿAbd Allāh b. al-Šamir, poeta y astrólogo, 253
ʿAbd Allāh b. Jālid, 110-112, 144, 154-157, 226
ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Jālid, 397
ʿAbd Allāh b. Mūsà, 60, 192, 194
ʿAbd Allāh b. Yaḥyà b. Isḥāq, 484
ʿAbd Allāh ibn al-Baŷī, 467
ʿAbd Al-Malik, califa de Damasco, 62, 74, 75, 95, 205-206
ʿAbd al-Malik al-Muẓaffar, 411
ʿAbd al-Malik b. ʿUmar, 206-208, 209, 210, 212
ʿAbd al-Malik b. al-Ḥasam, 371
ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, alfaquí, escritor, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 122, 126, 308, 334, 348, 371, 374, 381, 382, 383, 385, 386, 387
ʿAbd al-Malik b. Hišām, 195
ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. Abī āmir, 471, 490
ʿAbd al-Malik b. Munḏir b. Saʿīd, alamín, 480
ʿAbd al-Malik b. Qaṭan al-Muḥāribī, gobernador, 93, 161, 168
ʿAbd al-Malik b. ŷahwar, 487
ʿAbd al-Raḥmān I, primer emir omeya, 63, 104, 105, 123, 125, 149, 150, 155, 157, 159, 162, 169-170, 174, 177, 179, 183, 189-192, 194, 195, 203, 205, 207, 210, 213-214, 216-221, 225-228, 235, 239, 240, 245,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

249, 250, 277, 284, 293, 294, 311, 312, 319, 320, 321, 344, 377, 427
'Abd al-Raḥmān II, emir omeya, 39, 121, 122, 138, 190, 192, 194, 196, 197, 198, 204, 206, 213, 214, 217, 221, 232, 236-238, 251-253, 255, 256-257, 258, 261, 262, 263, 267, 297, 299, 302, 305, 306, 307, 308, 311, 312, 317, 322, 327-328, 338, 341, 345, 346, 347, 371, 374, 382, 464
'Abd al-Raḥmān III (al-Nāṣir), califa, 26, 39, 40, 62, 141, 169, 177, 185, 191, 192, 194, 199-200, 201, 202, 204, 209, 210-212, 213, 214, 219-222, 226, 237, 256, 257, 262, 285, 297, 311, 323, 329, 330, 343, 354-357, 363-364, 373, 379, 387, 407, 417-422, 423, 427, 428, 429, 432, 433, 434, 439, 440, 441, 444, 445, 446, 447, 452, 454, 456, 463, 464, 472, 477, 478, 480, 484-487, 492, 493, 495, 497, 498, 500
Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh al-Gāfiqī, 83, 89, 91, 164
Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. Marwān Ibn al-Ŷillīqī, 355
Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Zaŷŷālī, visir, 177
'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh b. Waḍḍāḥ, caíd, 434
'Abd al-Raḥmān b. 'Alqama al-Gāfiqī, 279
Abd al-Raḥmān b. al-Ḥakam, 222
'Abd al-Raḥmān b. Marwān Ibn al-Ŷillīqī, muladí, 322, 345, 439, 440, 441
Abd al-Raḥmān b. Mu'āwiya, emir, 10, 45, 113, 157, 168, 172, 197, 232
Abd al-Raḥmān b. Mūsà b. Ḥudayr, visir, 140, 481
'Abd al-Raḥmān Sanchuelo, califa, 471-472, 495
'Abd al-Wāḥid b. Ḥamdūn b. 'Abd al-Waḥīd b. al-Riyān b. Sarrāŷ al-Murrī, 276
Abd al-Ŷabbār b. Jaṭṭāb b. Marwān b. Nāḍīr, 107-108
Abd al-Ŷabbār b. Nāḍīr, 26, 46, 278
Abraham, 25, 116
Abū 'Abda Ḥassān b. Malik, 110, 226
Abū 'Alī al-Sarrāŷ, 174
Abū Isḥāq al-Ilbūrī, 375
Abū l-Jaṭṭār al-Kalbī, gobernador, 101-102, 107, 150, 151, 161
Abū l-Ṣabbāḥ al-Yaḥṣubī, 278
Abū Nuwās, poeta, 325
Abū 'Uṯmān 'Ubayd Allāh b. 'Utmān, 110, 111, 154-156, 281
Acién, Manuel, 66, 85, 284, 285, 339, 352, 358
Adriano, papa, 48, 340
Agila, 44, 49, 50
Agustín, san, 423
Aḥmad al-Rāzī, cronista, 39-40, 41, 47-48, 79, 122, 164, 176, 200, 326, 329, 334, 423-424, 445, 459, 475
Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmān, 108
Aḥmad b. Aḍḥà, cadí de Granada, 454
Aḥmad b. al-Barā', 208
Aḥmad b. 'āmir al-Umawī, 404-405
Aḥmad b. Baqī b. Majlad, cadí de Córdoba, 165, 379
Aḥmad b. Guzlūn, 136
Aḥmad b. Isà al-Muqrī, alfaquí norteafricano, 123
Aḥmad b. Isḥāq, visir, 210-212, 440
Aḥmad b. Muḥammad b. 'Afīf, 370, 371, 372
Aḥmad b. Muḥammad b. Abī 'Abda, caíd, 350
Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥudayr, 486
Aḥmad b. Rašīq al-Kātib, 141
Aḥmad b. Sa'īd al-Ṣadafī, ulema, 411
Aḥmad b. Šuhayd, 452-453

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Aḥmad b. Ya'là, caíd y *wālī* de Zaragoza, 428, 491
al-'Abbās b. 'Abd Allāh, 209
Alamund, 44-45
al-Asbāṭ b.Ŷa'far b. Sulaymān, 276
Al-Balansī, el Valenciano, *véase* 'Abd Allāh b. 'Abd al- Raḥmān
al-Barā' b. Mālik b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Malik, gobernador, 209
al-Baŷī, 501
al-Buntī, 450-451
al-'Uḏrī, geógrafo, 284, 299, 424, 436
al-'Uryān, el Desnudo, 172
Alfonso I, el Batallador, 292
Alfonso II, 438, 439
Alfonso III, 174, 438, 439
Alfonso VI, 326
al-Ḥakam I, emir de al-Andalus, 122, 192, 194, 195-196, 203, 204, 205, 213, 214, 220, 222, 233, 245, 252, 256, 261, 262, 299, 305, 306, 308, 309, 319, 323, 325, 328, 330-334, 345, 373, 374, 382, 494
al-Ḥakam II, califa de Córdoba, 140, 165, 192, 199-201, 202, 205, 213, 215, 217, 221, 223, 237, 238, 252, 293, 307, 311, 324, 376, 389, 427, 428, 429, 433, 437, 441, 445, 446, 447, 455, 463, 472, 477, 478-482, 487-493, 495, 496
al-Ḥakam b. Munḏir al-Tuŷībī, 418, 432, 444
al-Hārit b. Surayŷ, 90
al-Ḥasan b. Hānī, 325
al-Ḥasan b. Muḥammad b. Mufarriŷ al-Qubbašī, escritor, 335-336
al-Ḥurr b. 'Abd al- Raḥmān al Taqafī, gobernador, 60-61, 71, 72
al-Ḥusayn b. al-Daŷn al-'Uqaylī, 151-153, 158, 159, 262
al-Ḥusayn b. Yaḥyà, 319
'Alī b. Abī Ṭālib, 223, 224, 501
'Alī b. Ḥammūd, 422, 465
'Alī b. 'Isà al-Ṭulayṭulī, escritor, 388
'Alī b. Rabaḥ, 258
al-Idrīsī, geógrafo, 289
al-Kāhina, la Hechicera, 30, 31, 92, 166, 172
al-Mahdī, califa, 234-235, 472, 494, 495
Almanzor, 25, 26, 108, 140-142, 201, 202, 217, 252, 379, 411-412, 448, 454, 464, 467, 471-474, 479-486, 489, 490, 492-496
al-Maqqarī, 477
al-Marrakušī, 369
al-Māwardī, 136
al-Mu'tadd, 500
al-Mu'tafid, rey, 142
al-Mugīra, 194, 201, 221, 222, 252
al-Munḏir b. 'Abd al- Raḥmān, emir, 191, 192, 194, 198, 213, 220, 222, 313, 347, 354
al-Munḏir b. Sa'īd, 487
al-Mustansir bi-llâh, imâm, 488
al-Muẓaffar, 141
al-Nāṣir, *véase* 'Abd al- Raḥmān III
al-Qayrawānī, escritor, 388
al-Qubašī, 475
al-Samḥ b. Mālik al-Jawlānī, gobernador, 49, 62, 73, 79, 81, 82-83, 114-115
al-Šifā, 252
al-Ṣumayl b. Ḥātim, 106, 110, 112, 148, 151, 152, 155-159, 160, 162, 168, 254
al-Talamankī, 501
al-Turtušī, 496
Álvaro de Córdoba, 308, 338-341
al-Walīd b. Gānim, gobernador, 309
al-Walīd II, califa, 105, 151
al-Walīd, califa omeya, 35, 45, 60, 75, 79, 194, 195, 209, 231, 232
'Amrūs b. Yūsuf, gobernador, 261
'Āmir al-'Abdārī, 155, 156, 162, 168, 281
'Āmir al-Umāwī, 403-405, 465, 466
Anambado, obispo, 91

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Anastasio, 341
ʿAnbasa b. Suḥaym al-Kalbī, gobernador, 80-81, 82, 83
ʿAnṭara b. Fallāḥ, cadí, 123
ʿAnṭara b. Šāddād, poeta, 324
Ardo, 44, 49
Argimiro, 339
ʿArīb b. Saʿd, 444
Armengol I, conde de Urgel, 494
Artobás, hijo de Vitiza, 44-45, 102, 109-112, 117, 121, 155, 281
Artobás, nieto de Vitiza, 399
b. ʿAbd Allāh b. Wansūs, bereber, 320
Aṣbag b. al-Faraŷ, 385
Aṣbag b. Ḥamdūn b. ʿUṣama al-Maʿafiri, alfaquí, 277
Aṣbag b. Muḥammad b. Futays, 429
Aslam b. ʿAbd al-ʿAzīz, 111
Asmā bt. Gālib, 140
Atanagildo, 107-111
Aurelio, 337
ʿAwf b. Murra, 276
ʿAŷāb, 252, 382
Ayyūb, 47

Badr, eunuco, 237
Bakr b. Maslama, 345
Bakr b. Salama, 344
Bakr b. Yaḥyà b. Bakr, 351
Baliŷ b. Bišr, 93
Baqī b. Maŷlad, ulema, 377, 378, 379
Basīl b. Aḥmad b. Basīl, caíd, 428
Basilio de Afrodito, 65
Bazīʿ, 232-233
Benilde, 341
Bierzo, Valerio del, 103
Bišr b. Muḥammad b. Mūsà al-Qurašī, 145
Brown, Radcliffe, 135
Brunschvig, R., 234
Bunāna, 408
Burayha bt. Yaḥyà b. Zakariyyā, 483, 485

Carlomagno, 196, 438
Casius, conde, 120, 231-233
Chalmeta, Pedro, 301, 302, 303
Chelhod, J., 133
Cicerón, 408
Columba, 341
Constantino, emperador romano, 424
Cressier, Patrice, 436, 458

Dāwūd b. Hilāl, 183
Daysam b. Isḥāq, poeta, 351
Ḏī l-Nūn, 184
Digna, 341
Duḥmān b. Mālik b. ʿUṯmān, 443
Durrī al-Sagīr, 482, 488, 489
Dyb.l, 332, 334

Egica, rey, 32, 43, 44, 77, 286
Egilona, 47
Elipando, obispo, 325
Emilia, 339
Ervigio, rey, 33, 283
Eudes, *dux* de Aquitania, 83, 84, 85, 91-92
Eulogio de Córdoba, 140, 236, 308, 323, 336-343
Ezequiel, 347

Fāʾiq, 489, 493
Faraŷ b. Jayr al-Ṭuṭālaqī, 344, 345
Farés, B., 136
Fátima, 174
Fátima, mujer de Muḥammad b. ʿAmīr, 404
Felipe, H. de, 181, 182
Félix, eremita, 283, 341
Fierro, María Isabel, 241, 243
Flora, 339
Franco, general Francisco, 21
Fructuoso, san, 103
Furānik, 184-185
Furtūn b. Muḥammad, 418, 419

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Gālib, 140, 433-434, 485
Gallissot, R., 134
Gog, 347
Goody, J., 143
Gregorio Magno, 338
Guichard, Pierre, 17, 118, 129-132, 133, 135-139, 143
Guşn b. Gazlūn, 136

Ḥabīb b. ʿHumayr, 45, 109
Ḥafṣ b. ʿAmr b. Naŷīd b. Sulaymān b. ʿĪsà al-Jawlānī, alfaquí, 277
Ḥafṣ b. ʿUmar b. Ḥafṣūn, 355
Ḥamdūn b. Basīl, 309
Hammoudi, A., 134
Ḥanaš al-Sanʿānī, 258
Hāšim b. ʿAbd al-ʿAzīz, caíd omeya, 111, 143-144, 145, 183
Hassān b. al-Nuʿmān, gobernador, 29, 30, 31, 32
Ḥawṭara b. ʿAbbās, 211
Hilāl b. Abziya al-Madyūnī, 183-184
Hišām, califa de Damasco, 45, 87-88, 89, 90, 91, 92, 93, 99, 101, 189, 194
Hišām I, emir, 174, 192, 194, 195, 196, 197, 203, 207, 213, 218, 226, 284, 319
Hišām II, califa, 191, 192, 201, 202, 213, 444, 446, 455, 463, 472, 481, 482, 489, 493, 501
Hišām b. al-Ḥakam, 196, 201
Hostegesis, obispo, 78, 304

Ibn ʿAbd al-Barr, 501
Ibn ʿAbd al-Ḥakam, ulema, 35, 36, 38
Ibn Abī ʿĪsà, cadí, 487
Ibn Aḍḥà, 454
Ibn al-ʿAṭṭār, 391, 393, 399-400, 403, 406, 407, 409-413, 415, 425, 467
Ibn al-Abbār, escritor, 369
Ibn al-Faraḍī, escritor, 369
Ibn al-Faraŷ, 183, 186
Ibn al-Hindī, alfaquí, 391
Ibn al-Jaṭīb, 477
Ibn al-Qāsim, 385
Ibn al-Qiṭṭ, 174, 177, 179, 184, 185
Ibn al-Qūṭiya, cronista, 40-41, 44, 45-48, 101, 109, 112, 122, 162, 309, 343
Ibn al-Šabānisiyya, 475
Ibn al-Šāliya, poeta, 284, 351, 352
Ibn al-Širm, poeta, 307
Ibn al-ŷilīqī, *véase* Abd al- Raḥmān b. Marwān
Ibn al-Zubayr, escritor, 369
Ibn Bašquwāl, escritor, 369, 370
Ibn Bassām, escritor, 140, 202
Ibn Darraŷ al-Qasṭallī, poeta, 473
Ibn Ḥawqal, viajero oriental, 462, 464, 478, 492, 493
Ibn Ḥayyān, historiador, 108, 330, 417, 428, 429, 474-477, 492, 495, 498, 502
Ibn Ḥaŷŷāŷ, 211
Ibn Ḥazm, polígrafo cordobés, 132, 141, 163-165, 175, 199, 276, 278, 279, 421-422, 461-462, 473, 498, 502
Ibn ʿIḏārī, 477
Ibn Jafāŷa, escritor, 375
Ibn Labīd, 309, 332
Ibn Mas'ūd, 475
Ibn Mastana, 352
Ibn Mugīt, 450
Ibn Ṣaʿīd, escritor, 176
Ibn Šuhayd, poeta, 473
Ibrāhīm b. ʿAbd al-Malik, 209, 210
Ibrāhīm b. al-ʿAbbās, cadí de Córdoba, 206
Ibrāhīm b. al-Ḥaŷŷāŷ, poeta, 344, 345, 348-349, 350, 351
Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz, 373
ʿIsà al-Rāzī, cortesano, 427
ʿIsà b. ʿAbd al- Raḥmān al-Umawī, pagador del ejército, 158
ʿIsà b. Aḥmad Abī ʿAbda, 227
ʿIsà b. Aḥmad al-Rāzī, 324, 334, 475
ʿIsà b. Dināŕ, 385, 397, 398

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

'Isà b. Fuṭays, secretario, 487
'Isà b. Muzāḥim, 45
'Isà b. Qūṭī, bereber, 185
'Isà b. Sa'īd al-Yaḥṣubi, visir, 141, 490
'Isà b. Šuyahid, 236-237
Isaac, 339
Isabel, 339
Isḥāq b. al-Wālid, 209
Isḥāq b. Ibrāhīm al-Uqaylī, 284, 344
Isḥāq b. Maslama, escritor, 324
Isḥāq b. Muḥammad, 209
Isḥāq b. Muḥammad b. Isḥāq al-Qurašī, 210
Isḥāq, médico, 484
Isidoro de Sevilla, 116, 119
Isla, Amancio, 286
Ismael, 347
Ismā'īl b. Badr, 487

Jalaf b. Yaḥyà, 427
Jālid b. Sa'd, 376, 377
Jeremías, 339
Jesús, 25, 116, 258, 338
José, 342
Julián, 35
Julio César, 324

Kanza, 207

Lambton, Ann, 397
Leovigildo, rey visigodo, 282
Ludovico Pío, emperador carolingio, 52, 309, 322, 327, 328, 346-347

Mahdī b. Muslim, cadí, 123
Maḥmūd b. 'Abd al-Ŷabbār, bereber, 322, 438-439
Mahoma, 9, 25, 32, 60-61, 63, 68, 94, 115, 116, 123, 124, 174, 215, 224, 258, 291, 336, 352, 364, 365, 367, 368, 374, 378, 389
Mālik b. Anas, ulema, 36, 37, 366-367, 385, 387, 397, 398
Malpica, Antonio, 445
María, 338, 339
Marín, Manuela, 139-140, 142, 241, 243
Martel, Carlos, 83-85
Martín, abad, 339
Martinīl, 235
Marwān I, califa omeya, 206, 208, 209-211
Marwān II, califa omeya, 105
Marwān b. Yūnus, 345
Masrūr, eunuco, 236
Mauronte, 84, 85
Maymūn, 110
Maysara al-Madgārī, 92
Moisés, 25, 116, 349
Mu'āwiya, 194
Mu'āwiya b. Ṣalīḥ, cadí, 123, 124, 125, 145
Muḍammad, 194
Mugīt al-Rūmī, 137, 226
Muḥammad al-Mahdī, 472, 494-497
Muḥammad b. 'Abd Allāh, 185, 198
Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān, emir omeya, 39, 111, 143, 184, 192, 194, 197, 198, 199, 204, 213, 219, 221, 222, 237, 252, 257, 276, 297, 306, 309, 310, 312-313, 322-323, 324, 328, 338, 341-343, 345, 347, 379
Muḥammad b. 'Abd al-Salām, ulema, 378
Muḥammad b. 'Abd Allāh b. 'āmir, ulema, 483
Muḥammad b. 'Abd al-Wāriṯ b. 'Aṭṭā', alfaquí, 277
Muḥammad b. Abī 'āmir, *véase* Almanzor
Muḥammad b. Aḍḥà al-Hamdānī, 284, 453-454
Muḥammad b. Aḥmad al-Utbī, 385
Muḥammad b. Aḥmad b. 'āmir, 405
Muḥammad b. Aḥmad b. Mufarriŷ, 376
Muḥammad b. al-Salīm, visir y gobernador, 306

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Muḥammad b. ʿāmir al-Umawī, 404, 405
Muḥammad b. Ḥarīṯ al-Jušanī, escritor, 122-123, 369, 376
Muḥammad b. Hāšim al-Tuyībī, 323, 356-357, 407, 418
Muḥammad b. Isḥāq, 209
Muḥammad b. Lubāba, alfaquí, 387-388
Muḥammad b. Mālik al-Quraši, gobernador, 429
Muḥammad b. Mūsà al-Qurašī, 145
Muḥammad b. Nuʿmān al-ʿ Aṭṭār, el Perfumista, 417, 419-420
Muḥammad b. Rizq b. al-Ḥakam al-ŷaʿfarī, gobernador, 428
Muḥammad b. Saʿīd al-Qurašī, 452
Muḥammad b. Ṣāliḥ, 145
Muḥammad b. Waḍḍāḥ, ulema, 124, 202, 233, 373, 377, 378
Muḥammad b. Yaḥyà, cadí, 483, 485
Muḥāŷir b. Nawfal al-Qurašī, cadí, 123
Munḏir b. Saʿīd al-Balluṭī, sabio y alfaquí, 175, 176
Munuza, bereber, 84, 91-92, 178
Mūsà, 137, 138
Mūsà b. Aḥmad, cadí, 108
Muṣʿab b.ʿImrān al-Hamdānī, cadí, 278
Mūsà b. Ḥudayr al-Ḥāŷib, 487
Mūsà b. Muḥammad b. ʿAbd al-Malik, 432
Mūsà b. Muḥammad b. Ḥudayr, 227, 486
Mūsà b. Mūsà b. Qasī, 232
Mūsà b. Nuṣayr, gobernador, 32, 34, 35, 38, 40, 41, 43, 45, 47, 58, 59-60, 64, 107, 121, 125, 137, 138, 140, 165, 166-167, 257, 502
Muṭarrif b. ʿAbd Allāh, 198
Muṭarrif b. Ḏī l-Nūn, 434

Naṣr, eunuco, 197, 236-237, 238, 252
Naŷda b. Ḥusayn, 418, 486-487
Nuʿmān b. Jandaf al-Baladī, 277
Numāra b. Sulaymān al-Šāḏunī, 356

Ocaña, Manuel, 450
Ordoño I, monarca astur, 322
Ordoño II, monarca astur, 438
Ordoño IV, monarca astur, 220
Orosio, Paulo, 423-424

Papastolos, Constantino, 76
Pascon, P., 134
Paulo, 282
Picard, Christophe, 242
Pipino el Breve, 84, 86
Pomposa, 339
Primenius, obispo, 288
Procopio, 172
Provençal, Lévi, 225, 431, 474

Qāsim b. Aṣbag, 39, 164
Quinto, 408
Qurra b. Šarīk, gobernador, 65

Rabīʿ, 305-306
Raḍīq, 460
Ramiro II, rey de León, 440
Recemundo, obispo de Elvira, 444
Ribera, Julián, 119
Rodrigo, rey, 32, 34, 35, 42, 43, 44-45, 47, 49, 55, 56, 71, 113, 137

Sabigoto, 337
Saʿd (Zat), 79
Saʿdūn al-Surumbaqī, 440
Saḥnūn b. Saʿīd, 246
Saḥnūn, sabio norteafricano, 367, 385-387
Saʿīd b. ʿAbd Wahābb al-Ḥarrār, el Sedero, 496
Saʿīd b. Ḥuḏayl, 356
Saʿīd b. Sulaymān al-Gāfiqī, cadí, 302
Saʿīd b. ŷūdī, 348
Salomón, rey, 218
Sánchez Albornoz, C., 118, 245
Sancho Garcés II, monarca navarro, 471
Ṣaqyà al-Miknāsī, bereber, 173-174, 319

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Sara, nieta de Vitiza, 40, 41, 45-47, 52, 109, 132
Sawwār b. Ḥamdūn, 284
Sereno, 82
Severus b. al-Muqaffa', historiador, 75
Šuhayd, 225, 226
Sulaymān al-Musta'īn, 494, 497, 499
Sulaymān b. 'Abd al-Raḥmān, gobernador, 194, 195, 196, 203, 218, 284, 319-320
Sulaymān b. Ḏī l-Nūn, 184, 345
Sulaymān b. Martīn, 438-439
Sulaymān b. Naṣr b. Manṣūr b. Ḥāmil, alfaquí, 277
Sulaymān b. Yaqẓān al-A'rābī, 319
Sulaymān b. Zannūn, 184
Sulaymān, califa de Damasco, 47, 60
Surūr b. Gazlūn, 136

Ṯa'laba b. Salama al-'Āmīlī, 279
Ṯa'laba b. Salama b. ŷaḥdam, 161
Tābit b. 'Amīr al-Madyūnī, 184
Ṭarafa, 490
Ṭāriq b. Ziyād, bereber, 34, 35, 41, 44-45, 58, 137, 138, 166-167, 169, 178, 471, 502
Ṭarūb, 197, 237, 252
Teodomiro, aristócrata visigodo, 43, 46, 53, 65, 67, 70, 106-109, 112, 117, 121, 143, 263, 265, 266, 267, 278, 454
Teodulfo, 305
Teófanes, 93
Tirón, 408
Tirso, san, 325
Torres Balbás, L., 248
Ṯuwāba b. 'Adī b. 'Amr b. al-Ḥārit b. Manī' b Ziyād b. 'Amr b.'Adi b. Numāra b. Lajm, 162, 278
Ṯuwāba b. Salāma al-Ŷuḏāmī, 106

'Ubayd Allāh b. al-Ḥabḥāb, 89
'Ubayd Allāh b. Umayya b. al-Šāliya, 345, 355
'Ubayd Allāh b. Yaḥyà, 377
'Ubayd b. Umayya b. al-Šāliyya, 348
Ulpiano, 408
'Umar b. Adabbas, 121, 256, 257
'Umar b. Ḥafṣūn, 198, 222, 284, 306, 344, 345, 346-347, 349, 350, 351, 352, 355, 363, 435
'Umar b. Mušrif b. Muḥammad b. Aḍḥà, alfaquí y visir, 454
'Umar I, califa, 94, 209, 462
'Umar II, califa, 62, 72-73, 79-80, 114
'Umayr b. Sa'īd al-Lajmī, 45, 109
Umayya b. Muḥammad b. Šuhyd, visir, 226
Umayya b. Yasīd, 226
Umm 'Amr, 145
Umm 'Āṣim, 47
Umm Salama, 252-253
Ummat al-Raḥmān, 404, 405
Ummaya b. 'Isà b. Šuhayd, gobernador, 310-311
Ummaya b. Isḥāq al-Qurašī, gobernador, 440
'Uqba b. al-Ḥaŷŷāy, gobernador, 73, 78, 123, 161
'Uqba b. Nāfi', 152
'Uqba b. Nu'aym al-Ma'āfirī, 112, 277
Usayd b. 'Abd al-Raḥmān al-Sabā'ī, cadí, 277
'Uṯmān b. Abī Nis'a b. Iyās b. al-Ḥārit b. Mālik b. Yušm b. Aws Allāh b. Muṣa'b b. 'Anam b. al-Qarīh b. Šahrān b. 'Ifris b. Ḥulf b. Aqyal b. al-Jaṯ'amī, 161
'Uṯmān b. al-Muṭannà, poeta, 218

Vallejo, A., 205
Vamba, rey, 32, 33
Velázquez Bosco, R., 455
Viriato, 324
Vitiza, rey visigodo, 32, 34, 40, 41, 42, 43-46, 71, 102, 109, 132, 143, 281, 344, 399

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Walīd b. ʿAbd al-Malik, 108
Walīd b. Muḥammad b. al-Ṭawīl, 434
Wamba, rey visigodo, 282-283
Waqila, 44
Watson. A., 298
Wistremiro, 323

Ŷābir b. Mālik, gobernador, 263
Ŷaʿfar b. ʿAbd al- Raḥmān al-Ṣiqlabī, 488-489
Ŷaʿfar b. ʿAlī al-Andalusī, 307
Ŷaʿfar b. Uṯmān al-Muṣḥafī, visir, 140, 481-482, 488, 489, 493
Ŷahwar b. ʿAbd al-Malik b. Ŷahwar al-Bujtī, caíd, 428
Yaḥyà al-Gazāl, poeta árabe, 144, 145, 374
Yaḥyà b. ʿAbbās, 404
Yaḥyà b. Abī l-Fatḥ b. Ḏī l-Nūn, 418
Yaḥyà b. ʿAlī al-Andalusī, 307
Yaḥyà b. Hilāl b. Fiṭr, ulema, 370
Yaḥyà b. Ḥurayṯ, 152
Yaḥyà b. Isḥāq, médico, 483, 484, 485, 487
Yaḥyà b. Ismāʿīl b. Ḏī l-Nūn, 176
Yaḥyà b. Muḥammad b. Nuʿmān al-ʿ Aṭṭār, 417
Yaḥyà b. Muḥammad b. Yaḥyà b. Isḥāq, 483, 485
Yaḥyà b. Salāma, gobernador 81
Yaḥyà b. Yaḥyà al-Layṯī, 185, 367, 371, 374, 384, 385, 387
Yaḥyà b. Zakariyyā b. Yaḥyà, 483
Ŷamīla, 173, 439
Yāsīn b. Yaḥyà, 284
Ŷawḏar, 489, 493
Yazīd I, califa, 96
Yazīd II, califa, 168
Ŷirbīb b. Abd Allāh, poeta, 325, 374
Yūsuf al-Fihrī, gobernador, 73, 78, 104, 106, 152, 155-159, 162, 165, 168, 169, 172, 189, 213, 221, 235, 254, 278, 282, 293, 319
Yūsuf al-ḤaŶŶāŶ, 76
Yūsuf b. ʿAbd al-Raḥmān al-Fihrī, 84, 85, 152, 162
Yūsuf b. Basīl, 219
Yūsuf b. Bujt, 110, 154, 226

Zakariyyā b. Yaḥyà, 483, 485
Zannūn, *véase* Ḏī l-Nūn
Ziryāb, músico bagdalí, 252, 307, 308, 312, 374
Ziyād b.ʿAmr al-Ŷuḏāmī, 162
Zuʿāl b. Yaʿīš, 174, 184, 185
Zugayba b. Quṭba, 284

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ÍNDICE DE FIGURAS, MAPAS, CUADROS Y GRÁFICOS

Figuras

2.1. Tremis de oro acuñado por Rodrigo en Egitania 56
2.2. La primera huella de los conquistadores 57
2.3. Las lenguas de la conquista 61
2.4. La moneda del Imperio 63
2.5. La moneda del común 68
2.6. Las órdenes de los conquistadores 81
3.1. Circunscripciones militares en Siria en época de los califas omeyas 97
6.1. Plano de Córdoba omeya 251
6.2. Excavación de la basílica del Tolmo de Minateda y transformación funcional del baptisterio 266
6.3a. La conversión de los muertos 272
6.3b. Tumba de un individuo cristiano 273
6.3c. Tumba de un musulmán 273
9.1. La vajilla del poder 449

Mapas

4.1. Linajes de origen bereber 182
6.1. Menciones textuales a ulemas después del siglo VIII . . . 243
9.1. Un territorio omeya. Principales divisiones territoriales de época califal 426

Cuadros

4.1. Topónimos que se corresponden con nombres de tribus bereberes 180
5.1. Las sucesiones durante la época omeya 192
5.2. Disputas dinásticas entre los Omeyas 194
5.3. Principales miembros del linaje Marwāní en al-Andalus . 209
6.1. Impuestos pagados en los territorios de Córdoba 300
9.1. Circunscripciones territoriales de época califal 430
9.2. Ciudades que articulan circunscripciones territoriales en época califal 431
10.1. La descendencia de Yaḥyà b. Isḥāq 483

Gráficos

6.1. Variaciones anuales de las acuñaciones de dirhems de los emires cordobeses 314

ÍNDICE

Introducción 9

Primera parte

LOS CONQUISTADORES

Capítulo 1
La fuerza de los pactos 29

Capítulo 2
El pago de los conquistadores 55

Capítulo 3
Las guerras de los conquistadores 87

Capítulo 4
La sociedad de los conquistadores 121

Segunda parte

LOS EMIRES

Capítulo 5
La dinastía 189

Capítulo 6
El poblamiento y los recursos 239

Capítulo 7
Los rebeldes 317

Tercera parte

LOS CALIFAS

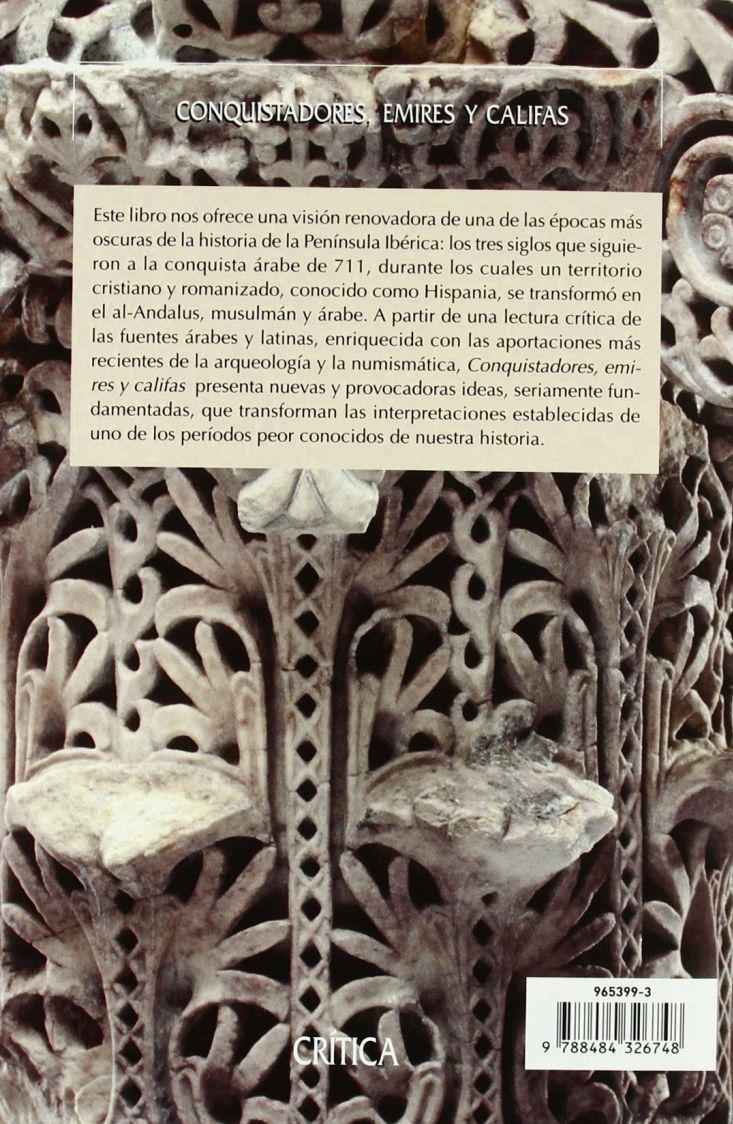
Capítulo 8
El orden islámico 363

Capítulo 9
El poder 417

Capítulo 10
Desmoronamiento y continuidad 471

Notas 505
Fuentes 581
Bibliografía 585
Índice onomástico 607
Índice de figuras, mapas, cuadros y gráficos 617

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales



CONQUISTADORES, EMIRES Y CALIFAS

Este libro nos ofrece una visión renovadora de una de las épocas más oscuras de la historia de la Península Ibérica: los tres siglos que siguieron a la conquista árabe de 711, durante los cuales un territorio cristiano y romanizado, conocido como Hispania, se transformó en el al-Andalus, musulmán y árabe. A partir de una lectura crítica de las fuentes árabes y latinas, enriquecida con las aportaciones más recientes de la arqueología y la numismática, *Conquistadores, emires y califas* presenta nuevas y provocadoras ideas, seriamente fundamentadas, que transforman las interpretaciones establecidas de uno de los períodos peor conocidos de nuestra historia.

965399-3
9 788484 326748
CRÍTICA